STUDIEN ZUR INDOLOGIE UND IRANISTIK

DISSERTATIONEN Band 1

tapas und *tapasvin* in den erzählenden Partien des Mahābhārata

von

MONIKA SHEE

Dr. Inge Wezler
Verlag für orientalistische Fachpublikationen

tapas und *tapasvin* in den erzählenden Partien des Mahābhārata

Dissertation
zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie
der Universität Hamburg

vorgelegt von
MONIKA SHEE
aus Stettin

Hamburg 1986

Erstgutachter: Prof. Dr. A. Wezler

Zweitgutachter: Prof. Dr. S. A. Srinivasan

Tag der letzten mündlichen Prüfung: 12. September 1985

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

Seite

Seite

V O R W O R T

Askese und Asketentum in mannigfaltigen Formen sind ein - oft bestimmendes - Element nahezu aller seit vedischer Zeit in Indien entstandenen Religionen. Aber trotz der hervorragenden Rolle, welche die Askese im religiösen Leben der Inder gespielt hat (und immer noch spielt), hat tapas seinen Ursprung primär in magischen[1] und nicht in religiösen Vorstellungen.

Ansätze zu magischem Denken finden sich bereits in der Saṃhitā des Ṛgveda;[2] die Brāhmaṇas[3] bezeugen vollends die Entfaltung und Dominanz der magischen Vorstellungen von Mächten, die ü b e r den Göttern stehen und an welchen der Mensch - unter bestimmten Voraussetzungen - 'teilhaben' kann, und zwar in letzter Konsequenz so weit, daß er sogar den Göttern seinen Willen aufzuzwingen vermag oder zu anderen, wahrhaft über-menschlichen Taten fähig wird. Das setzt naturgemäß den außergewöhnlich befähigten Menschen voraus, und zwar einen, der sich nicht nur durch umfassendes Wissen und geheime Einsichten in die Zusammenhänge kosmischen Geschehens auszeichnet, sondern der sich - schon als Vorbedingung dafür - auch durch ein hohes Maß an Charakterfestigkeit und Willensstärke vom Durchschnittsmenschen unterscheidet. Das gilt insbesondere auch für die tapasvins in epischen Erzählungen; niemals stehen gewöhnliche, mittelmäßige Menschen im Mittelpunkt: über sie gäbe es aus dieser Sicht nichts zu sagen. Es sind stets ṛṣis, dvijottamas, munipuṃgavas oder auch rājarṣis, von denen uns berichtet wird. Sie scheinen es überhaupt erst zu sein, die in der Lage sind, das komplizierte und subtile Unterfangen von Gewinnung übernormaler Macht erfolgreich anzugehen.[4] Für sie hat es offenbar zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Methoden gegeben, übernormale Kraft/Macht zu erwerben, sei es durch ṛta/satya, durch brahman, durch Opfer oder durch tapas - oder auch durch eine Kombination aus allen diesen. So ist auch noch im Epos häufig erkennbar, welch tiefe Bedeutung z.B. satya für einen Asketen hat.[5]

Eine umfassende wissenschaftliche Untersuchung, Analyse und Darstellung

1 Zur Problematik des Begriffs vgl. S. 207-214.

2 Vgl. z.B. Thieme, RV, Einführung, bes. S. 10-12.

3 Vgl. Oldenberg, Schayer und Witzel; auch in der späteren Ritualliteratur wird der Gedanke fortgeführt, vgl. z.B. Hillebrandt, Ritual-Literatur.

4 Vgl. S. 224-230.

5 Vgl. S. 214-217.

der Geschichte des Phänomens tapas steht noch aus. Dies würde auch eine Reihe von Einzelstudien voraussetzen, die sich auf bestimmte Texte bzw. Textgruppen beschränken. Einen bemerkenswerten Beitrag in dieser Richtung hat RÜPING mit seiner Arbeit "Zur Askese in indischen Religionen" geleistet; seine primär ideengeschichtlich ausgerichtete Studie enthält grundlegende Beobachtungen und Erkenntnisse und gibt wertvolle Hinweise und Denkanstöße zur historischen Entwicklung des Phänomens tapas.

Die von mir vorgelegte Arbeit soll einen Beitrag zur vorgenannten Gesamtaufgabe leisten, indem die mit Askese und Asketentum verbundenen Erscheinungen in einem umfangreichen, formal in sich abgeschlossenen Textkorpus, dem Epos Mahābhārata, untersucht werden. Für die Wahl gerade dieses Textes sind verschiedene Gründe maßgebend gewesen:

Das Mahābhārata (weniger ein Literatur w e r k denn eine ganze Literatur[6]) - im Laufe von Jahrhunderten zu der uns heute vorliegenden Gestalt herangewachsen - enthält nicht nur eine Fülle von relevantem Material, sondern darunter vieles, was sich durch hohe Altertümlichkeit auszeichnet, so daß zu erwarten stand, daß seine Untersuchung Licht auf eine Zeit wirft, für die anderwärts die Quellen spärlich fließen.

Die nunmehr vollständige kritische Ausgabe gibt eine solide Grundlage für die Behandlung textkritischer Probleme ab.

Bei der Erfassung des Materials schieden von vornherein die didaktischen und philosophischen Partien des Epos[7] durch die Überlegung aus, daß, wenn überhaupt, am ehesten die erzählenden Partien - eher jedenfalls als die didaktischen Teile, die sich ja nicht wesentlich von normativen Texten der

6 Hacker (KS, S. 8-9) schlägt den Ausdruck "anonyme Literatur" vor als Sammelbezeichnung für das Mahābhārata, das Rāmāyaṇa, die Purāṇas sowie die Dharmaśāstra-Texte. Man könnte auch, sagt er weiter, von gewachsener Literatur, von Kompilations- oder Redaktionsliteratur sprechen. - Zu Entstehung, Alter und Entwicklung bzw. zu den verschiedenen MBh-Editionen vgl. den Überblick in van Buitenens MBh-Übersetzung (Bd. 1, S. XXIII-XXXV). Zu den verschiedenen MBh-Übersetzungen vgl. van Buitenen, MBh-Übers., Bd. 1, S. XXXV-XXXVII. Zum Stand der MBh-Forschung vgl. de Jong.

7 Es handelt sich also z.B. um das Sanatsujātīya im Udyoga-Parvan (5.42 - 5.45) oder um die Bhagavadgītā im Bhīṣma-Parvan (6.23 - 6.40); auch Śanti- und Anuśāsana-Parvan (12; 13) mit den Unterweisungen zum rāja-, āpad- und mokṣa-dharma sind weitgehend didaktischer Natur. Die in 1.2.233 angekündigten Appendices (Harivaṃśa bzw. Bhaviṣyat) wurden nicht berücksichtigt.

Dharmaśāstra-Literatur unterscheiden - Chancen bieten, daß Einblicke in tapas-Vorstellungen in einer von systematischen Erwägungen noch nicht gänzlich veränderten Lebendigkeit gewonnen werden können.[8]

Nach Konsultation der von JACOBI erstellten Inhaltsangabe schien es erfolgversprechend, mit der Materialsammlung beim Ādi-Parvan zu beginnen: Er enthält eine Fülle von Belegen zum Thema, gehört zu den umfangreichsten "Büchern" des Epos und weist zahlreiche historische Schichten auf. Als die entsprechenden Belege über tapas, tapasvin und Verwandtes in den erzählenden Partien des Ādi-Parvan erschlossen waren, zeigte sich bei ebenso gründlicher Durchsicht von Vana-[9] und Udyoga-Parvan, daß die 'Grundmuster' asketischer Lebensformen, der Asketen-Eigenschaften, Askeseziele usw. - kurz: Askese-Charakteristika - bereits erstaunlich vollständig im Ādi-Parvan vorliegen.[10] Zwar liefern Vana- und Udyoga-Parvan, besonders hinsichtlich mancher Details, aufschlußreiches Material, bieten aber im wesentlichen nichts gänzlich Neues mehr; das gilt auch für die übrigen "Bücher", die im Zuge der Materialsammlung schwerpunktmäßig erschlossen wurden.

In diesem Stadium der Arbeit erhielt ich Kenntnis von HARAs Untersuchung über tapas im Mahābhārata; das Buch ist in Japan erschienen und in japanischer Sprache abgefaßt.[11] Es war mir bei der systematischen Darstellung meiner (inzwischen 'ausufernden') Materialsammlung eine große Hilfe, da es durch seine übersichtliche Anordnung[12] auch dem nicht-japanischen Indologen eine relativ schnelle Orientierung ermöglicht.

8 Vgl. S. 237-238.

9 Der Vana-Parvan wird auch als Āraṇyaka-Parvan bezeichnet; der Einfachheit halber wird er in dieser Arbeit immer Vana-Parvan genannt.

10 Sabhā- und Virāṭa-Parvan, die ebenfalls auf relevantes Material hin untersucht wurden, enthalten nur wenig Nennenswertes zum Thema.

11 Titel, Erscheinungsort und -jahr sind nur in Japanisch angegeben. Im Appendix des Buches sind drei bereits früher von Hara in Englisch veröffentlichte Aufsätze (nämlich "Transfer of Merit", "Tapo-Dhana" und "Indra and Tapas") in leicht überarbeiteter Fassung enthalten. Diese Aufsätze stammen aus den Jahren 1967 bis 1976; das Buch ist also auf jeden Fall erst nach 1976 erschienen, und zwar vermutlich 1977 (der Aufsatz "Tapasvinī", der 1978 im ABORI Diamond Jubilee Volume 1977/78 abgedruckt wurde und der vom Thema her gut zu den anderen Aufsätzen gepaßt hätte, ist nicht in den Appendix des Buches mit aufgenommen worden).

12 Das Buch schließt mit einer kurzen Zusammenfassung in Englisch (S. 504-518). Ein Index locorum verweist auf die Zitate der im japanischen Text enthaltenen (dort lateinisch transkribierten) Sanskritbelege.

Insgesamt hat HARA mit seinem Buch und den Aufsätzen umfangreiches Material aus allen Bereichen des Epos erfaßt und unter systematischen Gesichtspunkten zusammengestellt.[13] Die hier von mir vorgelegte Arbeit möchte allerdings über sein philologisches Anliegen[14] hinaus ein möglichst genaues und vielschichtiges Bild der relevanten mit dem Phänomen tapas in den erzählenden[15] Partien des Epos zusammenhängenden Vorstellungen ermöglichen, auch wenn das gesamte Material wegen seines Umfangs im Rahmen dieser Arbeit nicht in jedem Einzelpunkt absolut vollständig dargestellt werden kann.

Die von mir vorgelegte Arbeit ist in zwei große Bereiche gegliedert: Der erste Teil befaßt sich mit Analysen einzelner Asketenerzählungen, der zweite Teil mit der Untersuchung und Darstellung des relevanten Materials unter systematischen Gesichtspunkten. Die der Systematik vorangestellten Analysen von einzelnen Asketenerzählungen (der Einfachheit halber oft nur 'Asketen-Geschichten' oder 'Einzelanalysen' genannt) sind unter anderem auch zur Einführung in die Thematik gedacht. Zum einen sind kurze Erzählungen mit einer jeweils in sich geschlossenen Handlung und einem Schwerpunkt (oder zumindest mit einer begrenzten Anzahl von Schwerpunkten) gut geeignet, die verschiedenen Aspekte eines Themas aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu beleuchten. Zum anderen erlaubt die Untersuchung einer längeren zusammenhängenden Textpartie auch grundsätzliche Erkenntnisse etwa hinsichtlich der Darstellungsmethoden, Gedankenstrukturen, Vorstellungshintergründe und Textschichten. Die Schwierigkeiten eines epischen Textes liegen ja gewöhnlich nicht so sehr im grammatisch-syntaktischen Bereich (obwohl auch das durchaus vorkommen kann) als vielmehr im exegetischen, das heißt, im Ge-

13 In seiner englischen Zusammenfassung erwähnt Hara, er habe alle über 3000 Belege von tapas im MBh gesammelt und systematisch analysiert (S. 504); sein Stellenindex weist ca. 800 Belegstellen aus, und im Text des Buches werden weitere (schätzungsweise) 1000 Stellen aufgeführt, die der Index nicht enthält, da er sich offensichtlich nur auf vollständig zitierte Belege bezieht. Ob oder wie Hara sich zu den übrigen Belegen äußert, könnte erst durch eine Übersetzung des japanischen Textes geklärt werden. - Zum Vergleich: Der Pratīka-Index enthält zum Stichwort tapas (auch tāpasa) ungefähr (höchstens) 1700 Angaben; dabei darf allerdings nicht außer acht gelassen werden, daß einerseits dort natürlich die Belege nach dem ersten Wort des pāda geordnet sind und andererseits auch andere Stichworte (z.B. pratāpavant, ūrdhvaretas, ekapāda, upavāsa, um nur einige zu nennen) für die Suche nach tapas-Belegen ergiebig sein können.

14 Vgl. Hara, (Buch) S. 504.

15 Soweit für mich erkennbar, unterscheidet Hara nicht zwischen didaktischem und erzählendem Material.

samtverständnis des Inhalts, wobei auf den ersten Blick manches oft sehr viel eindeutiger und konkreter erscheint als bei einer vertiefenden Betrachtung bzw. genauen Analyse. Daher wurde darauf geachtet,

- als erstes eine exakte Übersetzung zu erstellen, die sich so eng wie möglich an das Original hält, ohne dadurch jedoch im Deutschen (etwa durch gekünstelte Wortschöpfungen) unverständlich zu werden;[16] Lesarten und der Kommentar von Nīlakaṇṭha wurden bei der Erarbeitung der Übersetzung berücksichtigt;
- auf der Grundlage dieser Übersetzung den Inhalt zu analysieren und auszuwerten, soweit er für das Thema relevant ist; mancherlei gedankliche 'Nebenpfade', die zu weit vom Thema weggeführt hätten, sind in die Anmerkungen verwiesen worden;
- die durch Wachstum bedingte historische Vielschichtigkeit des Textes zu berücksichtigen. Für die korrekte Erschließung und Interpretation eines Textes ist auch wichtig, erst einmal zu erkennen, ob er aus verschiedenen Schichten besteht. So ist es beispielsweise aufschlußreich zu beobachten, ob und welche Götter erwähnt werden, ob Ausdrücke wie āśrama, saṃnyāsa, mokṣa (u.v.m.) schon in ihrer terminologischen Bedeutung gebraucht werden, oder ob und wo gedankliche 'Brüche' im Text vorkommen.

Die 'Asketen-Geschichten', so wird sich zeigen, haben inhaltsmäßig jeweils ihren eigenen Schwerpunkt. Das erlaubt eine wichtige Erkenntnis: Hinter jeder 'Geschichte' steht unausgesprochen eine bestimmte Absicht, deretwegen sie erzählt wird. Man kann nicht umhin zu folgern, daß auch die erzählenden Partien des Epos nicht allein um des Vergnügens am Erzählen und um der Unterhaltung der Zuhörer willen entstanden sein können: Auch sie sind vielmehr in einem gewissen Sinne durchaus 'didaktisch', denn in offener oder versteckter Form dienen sie der Belehrung; der Erzähler/Verfasser stellt mit seiner 'Geschichte' die für wünschenswert, nachahmenswert gehaltene 'richtige' Einstellung zu verschiedenen Problemen dar. Auf diese Weise erhält jede 'Asketen-Geschichte' eine eigene Pointe, eine 'Moral', die sie progagiert.

16 Nützliche Hinweise zu grundlegenden Fragen bezüglich Übersetzung, Interpretation und Textkritik enthalten z.B. Hackers Aufsätze "Zur Methode der geschichtlichen Erforschung der anonymen Sanskritliteratur des Hinduismus" (KS, S. 8 ff.) bzw. "Zur Methode der philologischen Begriffsforschung" (KS, S. 18 ff.).

Wenn der Leser anhand der 'Asketen-Geschichten' verfolgt hat, wie verschiedene Aspekte des Phänomens tapas in einem zusammenhängenden epischen Text dargestellt - und v o r gestellt - werden, wird die sich an die Einzelanalysen anschließende Systematik um vieles verständlicher sein. In diesem Teil der Arbeit mußte notwendigerweise der erzählerische Gesamtzusammenhang zurücktreten zugunsten der schwerpunktmäßigen Erfassung der Belege, mit denen das breit gefächerte Spektrum der mit tapas verbundenen Erscheinungen aufgezeigt wird.

Um auch dem Leser eine sofortige Überprüfung der Übersetzung und der damit verbundenen Überlegungen zu erleichtern, wurde der Originaltext, soweit relevant, in den Apparat aufgenommen, obwohl sich dadurch der Umfang der Arbeit erheblich vergrößert.

Mein Dank gilt in besonderer Weise meinem Lehrer, Herrn Prof. Dr. A. WEZLER; sein Interesse und sein Verständnis, seine kritischen Anregungen und fundierten Ratschläge haben wesentlich zum Fortgang dieser Arbeit beigetragen. Desgleichen danke ich an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. S. A. SRINIVASAN für seine Bemühungen um diese Arbeit und für seine stets gleichbleibende Hilfsbereitschaft.

L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S		Abkürzung
AA	Acta Asiatica, Tokio.	AA
ABORI	Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.	ABORI
	ABORI Diamond Jubilee Volume 1977-1978, vols. LVIII + LIX, Poona 1978, ed. by R. N. Dandekar.	ABORI-Diamond
ALB	The Adyar Library Bulletin, Madras.	ALB
Apte, V. S.	The Practical Sanskrit Dictionary. Bombay 1924 (3. Auflage).	Apte
Atharvaveda		AV
Auboyer, Jeannine	Daily Life in Ancient India. From Approximately 200 BC to AD 700. London: Weidenfeld and Nicolson, 1965.	Auboyer
Baudhāyana Dharma Sūtra	Hrsg. v. E. Hultzsch, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XVI.2, Leipzig 1922 (2. Aufl.). (Neudruck: 1966)	BaudhDhS
Bhagavadgītā	= MBh 6.23 - 6.40.	BhG
Bhardwaj, S. M.	Hindu Places of Pilgrimage in India. A Study in Cultural Geography. Berkeley/ Los Angeles/London: University of California Press, 1973.	Bhardwaj
Bhargava, P. L.	The Origin and Development of Purāṇas and their Relation with Vedic Literature. In: ABORI Diamond, S. 489-498.	Bhargava
Blair, C. J.	Heat in the Rig Veda and Atharva Veda. American Oriental Society. New Haven, Connecticut, 1961.	Blair
Böhtlingk, O. + R. Roth	Vgl. Petersburger Wörterbuch.	PW
Böhtlingk, O.	Vgl. Petersburger Wörterbuch (Kl. Ausgabe).	pw
Bṛhad-Devatā	Attributed to Śaunaka. Edited and translated by A. A. Macdonell, Cambridge 1904.	Bṛhad-Devatā
Bühler, G.	Vgl. Müller, SBE.	SBE
Buitenen, J.A.B. van	Mahābhārata. Translated and edited. Chicago 1973 - 1978, 3 vols. (= Ādi- bis Udyoga-Parvan).	van Buitenen, MBh-Übers.
Chakraborti, H.	Asceticism in Ancient India in Brahmanical, Buddhist, Jaina and Ajivika Societies (from the earliest times to the period of Śaṅkarāchārya). Calcutta 1973.	Chakraborti
Datta, B.	Sexual Ethics in the Mahābhārata in the Light of Dharmaśāstra Rulings. Asia Publications, London 1979.	Datta

		Abkürzung
Deussen, Paul	Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religion. Bd. 1, 1. Abt. und 2. Abt. Leipzig 1906/7.	Deussen
Dumont, L.	World Renunciation in Indian Religions. In: Religion, Politics and History in India. Collected Papers in Indian Sociology. Chapter 3 (S. 33-45). Paris/The Hague 1970.	Dumont
DuMont	Vgl. Rouillard, H.	DuMont, Nord-Indien
Eggers, W.	Das Dharmasūtra der Vaikhānasas. Übersetzt und mit textkritischen Anmerkungen versehen, nebst einer Einleitung über den brahmanischen Waldeinsiedler-Orden und die Vaikhānasa-Sekte. Göttingen: Vandenhoeck + Ruprecht, 1929.	Eggers
Emeneau, M. B.	Barkcloth in India - Sanskrit valkala. In: JAOS, vol. 82, 1962, S. 167-170.	Emeneau
Encyclopaedia of Religion and Ethics	Ed. James Hastings, Edinburgh/London/New York 1908-1921. 12 vols. (2. Auflage ab 1925; Indexband 1926.)	ERE
Frank, K. S. (Ed.)	Askese und Mönchtum in der alten Kirche. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975.	Frank
Frauwallner, Erich	Geschichte der indischen Philosophie. Bd. 1, Salzburg 1953.	Frauwallner
Fromm, Erich	Anatomie der menschlichen Destruktivität. Reinbek: Rowohlt 1977 (rororo Nr. 7052).	Fromm
Gampert, Wilhelm	Die Sühnezeremonien in der altindischen Rechtsliteratur. Prag 1939.	Gampert
Gautama-Dharma-Sūtra	Gautamadharmasūtram with Maskari Bhashya. Ed. by L.Srinivasacharya, Government Oriental Library Series, Bibliotheca Sanskrita No. 50. Mysore 1917.	GautDhS
Gonda, Jan	Ancient Indian ojas, Latin *augos and the Indo-Europeaen Nouns in -es-/-os. Utrecht 1952.	Gonda, Ojas
Gonda, Jan	Loka. World and Heaven in the Veda. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks Deel LXXIII, No. 1, Amsterdam 1966.	Gonda, Loka
Gonda, Jan	Notes on Names and the Name of God in Ancient India. North. Holland Publishing Co., Amsterdam 1970. (S. 113 ff.)	Gonda, Names
Grimm, J. u. W.	Deutsches Wörterbuch. Leipzig: Hirzel. Bd. 1: 1854; Bd. 2: 1860.	Grimm

		Abkürzung
Hacker, Paul	Kleine Schriften. Hrsg. v. Lambert Schmithausen, Wiesbaden 1978:	Hacker, KS*
	- "Topos" und chrêsis. Ein Beitrag zum Gedankenaustausch zwischen den Geisteswissenschaften /Vortrag/. KS, S. 338-345.	Hacker, KS (Topos)
	- Über den Glauben in der Religionsphilosophie des Hinduismus. KS, S. 360-375. In: ZMR 38, 1954, S. 51-66.	Hacker, KS (Glaube)
	- Magie, Gott, Person und Gnade im Hinduismus. Einige Bemerkungen. KS, S. 428-436. In: Kairos, 4.1960, S. 225-233.	Hacker, KS (Magie)
	- Zur Geschichte und Beurteilung des Hinduismus. Kritik einiger verbreiteter Ansichten. KS, S. 476-483. In: OLZ 59.1964, Sp. 231-245.	Hacker, KS (Hinduismus)
	- Mechanistische und theistische Kosmogonie im Hinduismus. KS, S. 484-495. In: ZMR 49.1965, S. 17-28.	Hacker, KS (Kosmogonie)
	- Dharma im Hinduismus. KS, S. 496-524. In: ZMR 49.1965, S. 93-106.	Hacker, KS (Dharma)
Hacker, Paul	Prahlāda. Werden und Wandlungen einer Idealgestalt. Beiträge zur Geschichte des Hinduismus. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlung der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Wiesbaden 1959, Nr. 9 (Teil I) und Nr. 13 (Teil II).	Hacker, Prahlāda
Hacker, Paul	Vrata. Göttingen 1973. Nachrichten der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, Nr. 5, S. 109-142.	Hacker, Vrata
Hacker, Paul	Inklusivismus. Vgl. Oberhammer, G.	Oberhammer
Hara, Minoru	Transfer of Merit. In: ALB, 31-32.1967-68, S. 382-411. /(Buch) S. 425-446/.	Hara**, Transfer
Hara, Minoru	Tapo-Dhana. In: AA, 19.1970, S. 58-76. /(Buch) S. 447-472/.	Hara**, Tapo-Dhana
Hara, Minoru	Indra and Tapas. In: ALB, 39.1976, S. 129-160. /(Buch) S. 473-495/.	Hara**, Indra
Hara, Minoru	'tapas im Mahābhārata'. Tokio /1977? Vgl. dazu S. VIII-IX/.	Hara, (Buch)
Hara, Minoru	Tapasvinī. ABORI Diamond, S. 151-159.	Hara, Tapasvinī

* Hackers Aufsätze werden nur nach den KS zitiert.

** Diese Aufsätze von Hara werden nur nach den Zeitschriften zitiert, in denen sie erschienen sind.

		Abkürzung
Hastings, J.	Vgl. Encyclopaedia of Religion and Ethics.	ERE
Heesterman, J. C.	Brahmin, Ritual and Renouncer. In: WZKSO VIII, 1964, S. 1-31.	Heesterman
Heiler, Friedrich	Die Religionen der Menschheit. Neu hrsg. v. K. Goldammer, Stuttgart 1984. /Hinweise zum indologischen Teil der Neuauflage u.a. auch von W. Rau; vgl. o.c., S. 15/Vorwort./	Heiler
Hilka, Alfred	Die altindischen Personennamen. Beiträge zur Kenntnis der indischen Namensgebung. Breslau 1910.	Hilka
Hillebrandt, Alfred	Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber. Straßburg 1897 (Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde, hrsg. v. Georg Bühler. III. Bd., 2. Heft).	Hillebrandt, Ritual-Literatur
Hillebrandt, Alfred	Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweihe. In: Sitzungsbericht der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. 8. Abhandlung, 1917, S. 3-19.	Hillebrandt, Feuertod
Historisches Wörterbuch der Philosophie	Hrsg. v. Joachim Ritter. Basel/Stuttgart 1971 (ff.).	HWPh
Holtzmann, Adolf	Indra nach den Vorstellungen des Mahâbhârata. In: ZDMG 31.1878, S. 290-340.	Holtzmann, Indra
Holtzmann, Adolf	Die Apsaras nach dem Mahâbhârata. In: ZDMG 32.1879, S. 631-644.	Holtzmann, Apsaras
Hopkins, E. W.	The Religions of India. Handbook on the History of Religions. Boston 1895.	Hopkins, Religions
Hopkins, E. W.	The Great Epic of India. Its Character and Origin. New York/London 1902.	Hopkins, Great Epic
Hopkins, E. W.	Gods and Saints of the Great Brāhmaṇa. Reprinted from the Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, vol. XV, 1909.	Hopkins, Gods
Hopkins, E. W.	Epic Mythology. Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde, III. Bd., I. Heft B, Straßburg 1915.	Hopkins, Epic Mythology
IIJ	Indo Iranian Journal, The Hague.	IIJ
Ions, Veronica	Indian Mythology. London/New York/Sydney/Toronto: Paul Hamlyn, 1973, 3. Aufl.	Ions
Jacobi, H.	Mahābhārata. Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und der Bombayer Ausgaben, Bonn 1903.	Jacobi
JAOS	Journal of the American Oriental Society, New Haven.	JAOS

		Abkürzung
Jong, J. W. de	The Study of the Mahābhārata. A brief survey (Part I). In: AA 1984, S. 1-19 (59/3).	de Jong*
Kālidāsa	Vgl. Raghuvaṃśa.	RaV
Kane, P. V.	History of Dharmaśāstra. 5 vols. in 7 parts. Bhandarkar Oriental Research Institute. Vol. II, Part II: Poona 1941. Vol. IV: Poona 1953.	Kane, HDhS
Kinsley, D. R.	Flöte und Schwert. Kṛiṣṇa und Kālī. Wien 1979.	Kinsley
Krick, Herta	Nārāyaṇabali und Opfertod. In: WZKS 21. 1977, S. 71-141.	Krick
Kuhn, Ernst	Der Mann im Brunnen. Geschichte eines indischen Gleichnisses. In: Festgruß an Otto von Böhtlingk. Stuttgart 1888, S. 68-76.	Kuhn
Lommel, Herman	Bhrigu im Jenseits. In: Paideuma 4.1950, S. 93-109, sowie Nachtrag in Paideuma 5.1950/54, S. 201-202.	Lommel**
Lüders, Heinrich	Die Sage von Ṛśyaśṛṅga. In: PI, S. 1-43. (Aus: NKGWG 1897, S. 87-135.)	Lüders, Ṛśyaśṛṅga
Lüders, Heinrich	Varuṇa. Aus dem Nachlaß hrsg. v. Ludwig Alsdorf. Göttingen. Bd. I: 1951; Bd. II: 1959.	Lüders, Varuṇa I Varuṇa II
Lyons, John	Introduction to Theoretical Linguistics. Cambridge 1968.	Lyons
Macdonell, A. A.	Vgl. Bṛhad-Devatā.	Bṛhad-Devatā
Mahābhārata	For the first time critically ed. by V. S. Sukthankar, S. K. Belvalkar and P. L. Vaidya. 19 vols. (bound in 22), Poona 1933-1966.	MBh
Man the Hunter	Hrsg. v. R. B. Lee, I. De Vore und J. Nash. Chicago: Aldine Publishing Co. 1968.	Man the Hunter
Manu-Smṛti	Manusmṛtiḥ (mit Kullūkas Kommentar). Hrsg. v. N. V. Gore. Mumbai 1887, 2. Aufl.	Manu
Mauss, Marcel	Soziologie und Anthropologie. Bd. I: Theorie der Magie. Soziale Morphologie. Frankfurt/ Berlin/Wien: Ullstein 1978.	Mauss
Mehta, M.	The Problem of the Double Introduction to the Mahābhārata. In: JAOS 93/4.1973, S. 547-550.	M. Mehta
Mehta, Ratilal	Asceticism in Pre-Buddhist Days. In: Indian Culture III, 1936-37, S. 571-584.	R. Mehta

* Inzwischen ist auch Part II erschienen: AA 1986, S. 1-21 (60/3).

** Lommels Aufsatz wird nach den Daten der Zeitschrift Paideuma zitiert, da der Nachtrag in Paideuma 5 nicht in die KS aufgenommen wurde. Bhrigu im Jenseits (Paideuma 4) ist abgedruckt in: H. Lommel, Kleine Schriften /KS/, hrsg. v. K. L. Janert, Wiesbaden 1978, S. 211-227.

		Abkürzung
Meulenbeld, G. J.	The Mādhavanidāna and its Chief Commentary. Chapters 1-10. Introduction, Translation and Notes. Leiden 1974.	Meulenbeld
Meyer, J. J.	Hindu Tales. London 1909.	Meyer
Monier-Williams, M.	A Sanskrit-English Dictionary. Reprinted Oxford 1964.	MW
Moraes, Dom	Bombay. Amsterdam: Time-Life, 1979.	Moraes
Müller, F. Max	(Hrsg.): The Sacred Books of the East. Translated by various oriental scholars. Vol. II, Part I (2nd Ed. revised): The Sacred Laws of the Āryas as Taught in the Schools of Āpastambha, Gautama. Translated by G. Bühler. Oxford 1879.	SBE
Murray's	Vgl. Rushbrook Williams, L. F.	Murray's Handbook India
Nīlakaṇṭha	(Benutzt wurde die Bombay-Ausgabe* des MBh mit dem Kommentar von Nīlakaṇṭha.)	Nīl.
NKGWG	Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.	NKGWG
Oberhammer, Gerhard	(Hrsg.): Inklusivismus. Eine indische Denkform. Wien 1983. [Mit Beiträgen von P. Hacker ("Inklusivismus", S. 11-28) und Halbfass, Oberhammer bzw. Wezler zu Hackers Inklusivismus-Begriff.]	Oberhammer
O'Flaherty, W. D.	Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva. London: Oxford University Press, 1973.	O'Flaherty, Śiva
O'Flaherty, W. D. (Ed.)	Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1980.	O'Flaherty, Karma
Oldenberg, Hermann	Die Religion des Veda. Berlin 1894.	Oldenberg, Veda
Oldenberg, Hermann	Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte. Göttingen 1919.	Oldenberg, Brāhmaṇas
Olivelle, P.	A Definition of World Renunciation. In: WZKS 19.1975, S. 75-83.	Olivelle, Renunciation
Olivelle, P.	Odes of Renunciation. In: WZKS 20.1976, S. 91-100.	Olivelle, Odes
Olivelle, P.	Ritual Suicide and the Rite of Renunciation. In: WZKS 22.1978, S. 19-44.	Olivelle, Suicide
Olivelle,	Pañcamāśramavidhi: Rite for Becoming a Naked Ascetic. In: WZKS 24.1980, S. 129-145.	Olivelle, Naked Ascetic
OLZ	Orientalische Literaturzeitung, Leipzig.	OLZ

* Mahābhārata, Bombayer Ausgabe (śakābdāḥ) 1787.

		Abkürzung
Oman, J. C.	The Mystics, Ascetics, and Saints of India. London 1095 (2. Aufl.).	Oman
Paideuma	Mitteilungen zur Kulturkunde. Hersg. für die Deutsche Gesellschaft für Kulturmorphologie vom Froebenius-Institut an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main. Bamberger Verlagshaus.	Paideuma
Patañjali	Vgl. Yogasūtra und Yogabhāṣya.	Yogasūtra Yogabhāṣya
Petersburger Wörterbuch	Das Petersburger Wörterbuch. (Die große Ausgabe.) Hrsg. v. O. Böhtlingk und R. Roth, 7 Bde., St. Petersburg 1855-1875. (Neudruck 1966.)	PW
Petersburger Wörterbuch	Das Petersburger Wörterbuch. (Die kleine Ausgabe.) Hrsg. v. O. Böhtlingk. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. 3 Bde. St. Petersburg 1879-1889. (Neudruck 1959.)	pw
Petzoldt, Leander	(Hrsg.): Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie. Wege der Forschung Bd. 337. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.	Petzoldt
Philologica Indica	Ausgewählte kleine Schriften von Heinrich Lüders. Festgabe. Göttingen 1940.	PI
Pratīka-Index	Pratīka-Index of the Mahābhārata. Ed. by P. L. Vaidya. 6 vols. Poona 1967-1972.	Pratīka-Index
Raghuvaṃśa	The Raghuvaṃśa of Kālidāsa. With the commentary of Mallinātha. G. R. Nandargikar. Delhi/Patna/Varanasi 1971 (4. Auflage).	RaV
Rāmāyaṇa	The Vālmīki-Rāmāyaṇa.Critical Edition. Uttara-Kāṇḍa: VII, ed. by U. P. Shah. Baroda 1975.	R
Rāmāyaṇa	The Ramayana of Valmiki. Translated by H. P. Shastri. Vol. III. London 1959.	R-Übers.
Rau, Wilhelm	Staat und Gesellschaft im alten Indien. Nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt. Wiesbaden: Harrassowitz, 1957.	Rau
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3. völlig neu bearbeitete Aufl.* Hrsg. v. Kurt Galling. Tübingen 1957-1965. (6 Bde. u. 1 Registerband.)	RGG
Ṛgveda		RV
Roth, R.	Vgl. Petersburger Wörterbuch.	PW

* Die 2. Aufl. von 1929 wurde mit benutzt; die 3. Aufl. weicht zum Teil ganz erheblich ab.

		Abkürzung
Rouillard, Henriette	Nord-Indien. Erschienen in der Reihe "Richtig reisen". Köln: DuMont-Buchverlag, 1984, 2. Aufl.	DuMont, Nord-Indien
Roy, P. C.	The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa. Translated into English Prose from the Original Sanskrit Text. Calcutta: Oriental Publishing Co. 1883-1896. (Neudruck 1952-1962.)	Roy*
Rüping, Klaus	Zur Askese in indischen Religionen. In: ZMR 2.1977, S. 81-98.	Rüping
Rüping, Klaus	(Nachruf für Paul Hacker.) In: WZKS, Bd. XXV, 1981, S. 5-17.	Rüping, Hacker/ Nachruf
Rushbrook Williams, L. F.	A Handbook for Travellers in India, Pakistan, Burma and Ceylon. London: John Murray (Publishers) Ltd., 1968. (21. Aufl.)	Murray's Handbook India
Scharfe, Helmut	Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭalya. Wiesbaden: Harrassowitz, 1968.	Scharfe
Schayer, Stanislav	Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmaṇa-Texten. In: Zeitschrift für Buddhismus (München-Neubiberg: Schloß) 1925, S. 5-45.	Schayer
Schlingloff, Dieter	Die Religion des Buddhismus. II: Der Heilsweg für die Welt. Sammlung Göschen (Bd.-Nr. 770), Berlin: De Gruyter, 1963.	Schlingloff
Schlingloff, Dieter	Die Einhorn-Legende. In: Christiana Albertina. Kieler Universitätszeitschrift, Heft 11/Juli 1971, S. 51-64.	Schlingloff, Einhorn
Schneider, Ulrich	Die Geschichte von den beiden Jaratkāru. In: WZKSO, Bd. III-IV, 1959/60, S. 1-11.	Schneider
Schweitzer, Albert	Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik. 3. Aufl. bei dtv (Bd.-Nr. 4393), 1982.	Schweitzer
Service, E. R.	The Hunters. New Jersey, 1966.	Service
Sörensen, S.	Mahābhārata. An index to the names in the Mahābhārata. With short explanations and a concordance to the Bombay and Calcutta editions and P. C. Roy's translation. London 1904. (Neudruck 1978.)	Sörensen
Sprockhoff, J. F.	Saṃnyāsa. Quellenstudien zur Askese im Hinduismus. I: Untersuchungen über die Saṃnyāsa-Upaniṣads. Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Wiesbaden: Steiner, 1976.	Sprockhoff, Saṃnyāsa
Sprockhoff, J. F.	Die Alten im alten Indien. In: Saeculum XXX/ Heft 4, 1979, S. 374-433.	Sprockhoff, Die Alten

* Vgl. van Buitenen, MBh-Übers. Bd. I, S. XXXVI f.: "... /the/ translation was published ... under the name of P. C. Roy, but in fact executed by Kesari Mohan Ganguli."

		Abkürzung
Sprockhoff, J. F.	Die feindlichen Toten und der befriedende Tote. In: Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, S. 263-284.	Sprockhoff, Die Toten
Sprockhoff, J. F.	Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur. Erster Hauptteil. In: WZKS 25, 1981, S. 19-90.	Sprockhoff, Āraṇyaka I
Sprockhoff, J. F.	Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur. Neue Erwägungen zu einer alten Legende und ihren Problemen. Zweiter Hauptteil. In: WZKS 28, 1984, S. 5-43.	Sprockhoff, Āraṇyaka II
Srinivasan, S. A.	Studies in the Rāma Story. Wiesbaden 1984. (Vol. I.)	Srinivasan
Stürmer, Ernst	Paradies Rishikesh. Die Hochburg der Gurus - einst und jetzt. Salzburg 1980.	Stürmer
Sukthankar, V. S.	On the Meaning of the Mahābhārata. Bombay: The Asiatic Society of Bombay, 1957 (Society's Monograph No. IV).	Sukthankar
Taittirīya-Saṃhitā	Hrsg. v. Albrecht Weber, 2. Teil, Kāṇḍa V-VII. Leipzig 1872.	Taitt.S.
Taittirīya-Saṃhitā	The Veda of the Black Yajus-School entitled Taittiriya Sanhita. Part 2: Kandas IV-VII. Translated from the original Sanskrit prose and verse by A. B. Keith, Cambridge, Mass.: The Harvard University Press, 1914.	Taitt.S./ Übers.
Thieme, Paul	Gedichte aus dem Rig-Veda. Stuttgart 1964 (Reclam Nr. 8930).	Thieme, RV
Thieme, Paul	Upanischaden. Stuttgart 1968 (Reclam Nr. 8713).	Thieme, Up.
Thieme, Paul	Kleine Schriften. Hrsg. v. G. Buddruss, Glasenapp-Stiftung Bd. 5,1. Wiesbaden 1971.	Thieme, KS
	- Der Weg durch den Himmel nach der Kaushitaki-Upanishad. KS, S. 82-99. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Jahrgang I, 1951/52, Heft 3, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe Nr. 1, S. 19-36.	Thieme, KS (Weg)
	- Bráhman. KS, S. 100-138. In: ZDMG 102 (NF 27), 1952, S. 91-129.	Thieme, KS (Brahman)
	- Agastya und Lopāmudrā. KS, S. 202-212. In: ZDMG 113, 1963, S. 69-79.	Thieme, KS (Agastya)
	- "Jungfrauengatte". KS, S. 426-512. In: KZ 78, 1963, S. 161-248.	Thieme, KS (Jungfrauengatte)

		Abkürzung
Thieme, Paul	Rezension von Joachim Deppert: "Rudras Geburt. Systematische Untersuchungen zum Inzest in der Mythologie der Brāhmaṇas." In: ZDMG Bd. 132/Heft 2, 1982, S. 412-417.	Thieme, Rezension
Vogel, J. P.	Het Sanskrit Woord Tejas (= Gloed, Vuur) in de Beteekenis van magische Kracht. Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Deel 70, Serie B, No. 4. Amsterdam 1930.	Vogel
Wackernagel, Jacob	Altindische Grammatik. Bearb. v. Albert Debrunner. Bd. 2,I und Bd. 2,II. Göttingen 1954.	Wackernagel
Wezler, Albrecht	Die wahren "Speiseresteesser" (Skt. vighasāśin). Beiträge zur Kenntnis der indischen Kultur- und Religionsgeschichte I. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Nr. 5. Mainz/Wiesbaden 1978.	Wezler, Speiseresteesser
Wezler, Albrecht	Śamīka und Śṛṅgin. Zum Verständnis einer askesekritischen Erzählung aus dem Mahābhārata. In: WZKS 23.1979, S. 29-60.	Wezler, Śamīka
Wezler, Albrecht	Philological Observations on the so-called Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivaraṇa (Studies in the Pātañjalayogaśāstravivaraṇa). In: IIJ 25.1983, S. 17-40.	Wezler, Vivaraṇa
Winternitz, Moritz	Geschichte der indischen Literatur. 1. Bd. Leipzig 1908.	Winternitz, GIL
Winternitz, Moritz	Zur Lehre von den Āśramas. In: Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe Hermann Jacobi zum 75. Geburtstag (hrsg. v. W. Kirfel), Bonn 1926, S. 215-227.	Winternitz, Āśramas
WZKS	Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für die indische Philosophie.	WZKS
WZKSO	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie.	WZKSO
Witzel, Michael	On Magical Thought in the Veda. Leiden 1979. /Antrittsrede/	Witzel
Yogabhāṣya	Vgl. Yogasūtra.	Yogabhāṣya (YBh)
Yogasūtra	The Yogasûtras of Patañjali. With the scholium of Vyâsa and the commentary of Pâchaspatimiŝra. Ed. by R. S. Bodas. Revised and enlarged ... by V. S. Abhyankar. Bombay 1917 (2. Aufl.).	Yogasūtra (YS)

		Abkürzung
ZDMG	Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden.	ZDMG
ZMR	Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft.	ZMR

* * *

N.B. Anmerkungen sind kapitelweise numeriert; es wird auf sie verwiesen durch "A.", mit der Seitenzahl in Klammern, wenn es sich um ein anderes als das laufende Kapitel handelt.

I. Śamīka und Śṛṅgin

Die Geschichte von den Asketen Śamīka und Śṛṅgin bildet den Anfang des Berichtes über die Ereignisse, die zum Tod von König Parikṣit geführt haben; sie liegt in zwei Versionen vor, nämlich:

1. in einer längeren Fassung, die von 1.36.8 bis 1.38.26 reicht; der Erzähler ist hier Ugraśravas[1];

und

2. in einer kürzeren Fassung, die von 1.45.20 bis 1.46.12 reicht; Erzähler sind hier die Minister des Janamejaya, des Sohnes von Parikṣit.

HACKER[2] und danach WEZLER[3] haben sich bereits mit dieser Erzählung befaßt. HACKER ging dabei nur von der längeren Fassung aus; ihn interessierte dieses Textstück vor allem wegen des von ihm untersuchten puer-senex-Paradoxons bzw. wegen der geistigen Bedeutung des Alters. WEZLER zog für seine Untersuchungen auch die kürzere Fassung heran. Sowohl HACKER als auch WEZLER berücksichtigen die längere Fassung nur von 1.36.8 bis 1.38.13. Da aber auch die Verse 1.38.14-26 für die hier vorliegende Untersuchung relevant sind, soll unter "längerer Fassung" das Textstück verstanden werden, das von 1.36.8 bis 1.38.26 reicht.

HACKER kommt in seiner Abhandlung zu folgendem Ergebnis: Aufgrund der Verhaltensweisen der beiden Asketen lassen sich zwei unterschiedliche Formen von Askese erkennen: Die Askese des biologisch jüngeren Śṛṅgin zeichnet sich durch "die Ansammlung übermenschlicher Macht" und den "bedenkenlosen Gebrauch der Macht zu Gewaltakten" aus; sie ist "ohne Zweifel die ältere" aus historischer Sicht. Die Askese des biologisch älteren Śamīka ("der Vater, also der Ältere") nennt HACKER "geistige Askese"; obwohl sie "auch eine starke innere Macht entbinden kann", wird sie "aber niemals zur Schädigung von anderen Wesen gebraucht, sondern im Gegenteil zur Beherrschung

1 Der sūta Ugraśravas, Sohn von Lomaharṣaṇa, trägt den Sehern bei einem 12jährigen Opfer im Naimiṣa-Wald (unter Führung des kulapati Śaunaka) diese Erzählung vor, und zwar erzählt er auf Wunsch der Seher das gesamte Mahābhārata, so wie er es bei Janamejayas Schlangenopfer von Vaiśampāyana (einem Schüler von Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa) gehört hat: So beginnt der Ādi-Parvan (vgl. 1.36.1-5 mit 1.1.1-10).

2 Hacker, KS (Topos), S. 338-359.

3 Wezler, Śamīka, S. 29-62.

des Zornes, zu Handlungen der Freundlichkeit und des Mitleids"; sie ist "zweifellos durch den Buddhismus in Indien verbreitet worden". Śamīka legt dem Sohn Śṛṅgin seine eigene "Verhaltensweise, die nach unserer historischen Sicht die jüngere ist, als die richtige dar ... es ist seine Altersweisheit, die er dem jungen Sohn, der ausdrücklich als kindisch oder unreif bezeichnet wird, entgegenhält. Also etwas, das historisch später sein mag, kann in dieser Weltanschauung nur als Altersweisheit, von einem älteren Menschen einem jüngeren vorgetragen werden, wenn es als höherer Wert erkannt ist ... Die Geschichte zeigt ..., daß auch in Indien die Altersweisheit keineswegs das Altüberlieferte zu sein braucht ... Das Alter hat also implizit ... in unserer Geschichte auch eine geistige Bedeutung ... Alter und Weisheit sind fast austauschbare Begriffe ... und es spielt dann einfach keine Rolle, ob die Lehre, die der Alte vorträgt, historisch jünger ist.".[4]

WEZLER setzt sich kritisch mit HACKERs Arbeit auseinander und überprüft dessen Ergebnisse durch Vergleich beider Fassungen. Dabei kommt er zu dem Schluß, "daß es in der vorliegenden Erzählung gar nicht um den Gegensatz zwischen Alter und Jugend geht, die ... Gegenüberstellung von Altersweisheit und jugendlicher Unreife, sondern ... um das Verhältnis zwischen Vater und Sohn ...".[5] Er führt aus, " ... daß die höherwertige Askese-Auffassung ... deshalb Śamīka in den Mund gelegt ist, ... weil er der Vater ist, der guru par excellence.".[6] Die Charakterisierung des einen Asketen als jung und unreif habe darstellerisch-didaktisch vor allem den Zweck, die kritisierte Verhaltensweise als Jugendtorheit zu kennzeichnen.[7]

WEZLER folgert "in Anlehnung an Hackers Formulierung": "Etwas, das als von niedrigerem Wert vom Verfasser erkannt ist - und das wir als das historisch Frühere ansehen dürfen - kann erzählerisch nur ... von einem jungen ... der Belehrung bedürftigen Menschen ... repräsentiert werden, und das, worin wir mit einigem Recht das historisch Spätere sehen, muß, wenn es denn von dem Erzähler als höherer Wert erkannt ist, von einer Person verkündet

4 Hacker, KS (Topos), S. 344; zu Śamīkas Askese sagt er an dieser Stelle auch: "Nicht in Zornesausbrüchen, in Flüchen und Gewalttaten äußert sich die wahre Askese ..., sondern auf gänzlich andere Weise."

5 Wezler, Śamīka, S. 35.

6 Wezler, Śamīka, S. 36.

7 Wezler, Śamīka, S. 38.

werden, der ... (größere) geistige bzw. geistliche Autorität zukommt."[8].

Sodann überprüft WEZLER den ideengeschichtlichen Gehalt der beiden Lehr- und Tadelreden Śamīkas in der längeren Fassung. Dabei stellt er fest, daß Śamīkas Argumentation in der ersten Rede (1.37.20cd-27) "völlig konventionell ist, sich ganz und gar im Rahmen der traditionellen Anschauungen über das Königtum bewegt" und nur das wechselseitige Verhältnis von König und Asketen näher ausführt. Demnach wird der Zorn nicht generell gegenüber beliebigen anderen Wesen und aus ethischen Gründen verworfen, sondern nur im Hinblick auf das Verhalten von Asketen gegenüber ihrem Landesherrn.[9] Śamīka lehrt, daß ein Asket dem König nicht nur einen bestimmten Anteil seines dharma schuldet, sondern sich darüber hinaus jeder Gewalttat gegenüber dem König enthalten muß, selbst wenn dieser ihm Unrecht getan hat.[10] "'Aggressionsverzicht' gegenüber dem König wird ... als essentieller Bestandteil des dharma der Asketen bezeichnet." Diese Argumentation Śamīkas, so WEZLER weiter, ist nicht nur schlüssig, sondern auch in sich völlig abgeschlossen; er untersucht dann die Frage, ob es sich bei Śamīkas zweiter Rede um einen späteren Zusatz handeln könnte. Als Verdachtsmomente führt WEZLER an: In Śamīkas zweiter Rede ist "von den Verpflichtungen der Asketen zur kṣamā gegenüber dem König mit keinem Wort mehr die Rede ...".[11] Vielmehr wird "Zorn grundsätzlich und unter allen Bedingungen als etwas verworfen ..., was die dharma-Substanz, die Asketen durch ihre spezifische Lebensweise anhäufen, gerade zunichte macht ..."; "... śama und kṣamā" werden generell ohne Einschränkung "als die entscheidenden, Erfolg bewirkenden asketischen Tugenden herausgestellt ...".[12] Als Verdachtsmoment noch schwerwiegender sei, daß Śamīka sein Recht auf Zurechtweisung seines Sohnes erst eingangs seiner zweiten Rede begründet.[13] WEZLER eliminiert tentativ sowohl Śṛṅgins Replik als auch Śamīkas zweite Rede (1.38.1-10) und stellt fest, es "würde sich ein glatter, völlig einleuchtender Übergang von Śamīkas Feststellung

8 Wezler, Śamīka, S. 39-40.

9 Wezler, Śamīka, S. 44.

10 Wezler, Śamīka, S. 59-60; vgl. dazu etwa auch MBh 8.30.63-64, Manu 8.304-305 oder R 7.65.25-26 (bzw. die Einschübe 1113 und 1114 nach R 7.65.24).

11 Wezler, Śamīka, S. 45.

12 Wezler, Śamīka, S. 54.

13 Wezler, Śamīka, S. 45.

(Mbh I 37.27), Parikṣit verdiene die Verfluchung auf keinen Fall, zu Śamīkas Ankündigung dessen, was er nun zu tun gedenke, ergeben."[14]

WEZLER kommt zu dem Schluß, "daß ... die längere Fassung ihrerseits kein Stück aus einem Guß ist, sondern ... eine sie erweiternde Bearbeitung erfahren hat."[15]

Im Gegensatz zu HACKER[16] hält WEZLER "buddhistischen Einfluß auf die Askese-Lehre Śamīkas" nicht für nachweisbar.[17] Er widerspricht HACKER[18] auch in dem Punkte, daß die von Śamīka vertretene Askeseform "ethischer Natur" sei: dies sei sie nur insofern, als man den Erwerb von dharma-Substanz ausschließlich zum eigenen Heil als "ethisch" bezeichnen könne.[19]

Śamīkas Kritik an Śṛṅgins Askese richtet sich "nur gegen einen bestimmten Aspekt" der "'alten' Askese", nicht gegen Kasteiungsmethoden oder das "traditionelle Ziel" der Askese.[20] "Das 'Andere' an Śamīkas tapas-Begriff besteht offensichtlich darin, ... den Zorn, der durch Askese entsteht, ... völlig zu überwinden und sich ... stattdessen mit unerschütterlicher innerer

14 Wezler, Śamīka, S. 45-46; "Śamīkas Ankündigung": vgl. Vers 1.38.11.

15 Wezler, Śamīka, S. 50; a.a.O. auch: "Einen zwingenden Beweis dafür, daß Śṛṅgins Replik und die zweite Rede Śamīkas ... sekundär sind, habe ich, dessen bin ich mir durchaus bewußt, nicht erbracht; er läßt sich wohl auch nicht erbringen, solange nicht klar ist - ... - welches Maß an gedanklicher Inkonsistenz e i n e m epischen Verfasser zuzutrauen ist ..."

16 Hacker, KS (Topos), S. 344: " [ist] ... ebenso zweifellos durch den Buddhismus in Indien verbreitet worden ...", "... die wahre Askese ... äußert sich in Formen, die in Indien der Buddha gelehrt hat."

17 Wezler, Śamīka, S. 54; vgl. auch l.c., S. 55: "Ist es nicht so, daß man ... erst dann von buddhistischem Einfluß sprechen kann, wenn sich in einem hinduistischen Text spezifische buddhistische Termini oder Begriffe ... oder ... Vorstellungen nachweisen lassen?"

18 Hacker, KS (Topos), S. 344: "Diese Askese ist ethischer Natur, sie gipfelt in Freundlichkeit und Mitleid."

19 Wezler, Śamīka, S. 55; vgl. dazu auch a.a.O.: "Die von Śamīka verkündete andere Form von Askese hat ... keine altruistischen Züge, sie ist 'ethischer Natur' nur, insofern auch das ... Ideal ... des ... ausschließlich auf das eigene Heil ausgerichteten Bemühens um den Erwerb von ... dharma-Substanz die Bezeichnung 'ethisch' (in eingeschränkter Bedeutung) verdient."

20 Wezler, Śamīka, S. 58.

Ruhe /śama/ und verzeihender Nachsicht /kṣamā/ ... zu wappnen ..., um sich selbst und nur sich selbst auf diese Weise eine iṣṭā gatiḥ zu sichern..."[21]

"'Neu'" an Śamīkas Lehre, so führt WEZLER aus, sei, wie auch HACKER bemerkt habe, "... die kompromißlose Ablehnung ... der gesteigerten Aggressivität ..., und der Entäußerung der ... magischen Kraft von Asketen in 'Zornesausbrüchen, in Flüchen und Gewalttaten' ... 'Neu' könnte allenfalls noch die Betonung der kṣamā sein ..."[22]

WEZLER untersucht ferner die Frage, wie sich śama und kṣamā[23] zueinander verhalten und kommt dabei zu folgendem Ergebnis:

"Der Begriff śama bezeichnet ... eine spezifische innere, geistige Haltung, als deren konsequenter Ausfluß sich das Nicht-Handeln darstellt." Aus diesem äußeren Zeichen schließt dann jemand, der einen śānta beobachtet, auf dessen innere Verfassung, und - indem er das Nicht-Reagieren als nachsichtiges, geduldiges Ertragen deutet - faßt er es als Ausdruck völligen inneren Gleichmuts auf, so daß "... die Begriffe śama und kṣamā nur die zwei Seiten der einen ethischen Haltung /bilden/: der eine charakterisiert sie von innen, der andere von außen."[24]

WEZLER bemerkt abschließend, daß Śamīka und Śṛṅgin "weitgehend die gleiche Form von Askese praktizieren" mit dem Unterschied, "daß der Vater praktisch und theoretisch eine höherwertige Fortentwicklung ... vertritt, die man ... als 'geistige Askese' charakterisieren darf, wenn man sich dabei bewußt ist, daß diese 'Geistigkeit' in der Beherrschung und letztlich völligen Ausschaltung jeglicher Emotionen, namentlich des Zorns, besteht ..."[25]

Darüber hinaus kommt WEZLER durch textkritischen Vergleich[26] beider Fas-

21 Wezler, Śamīka, S. 55-56, wobei er zu iṣṭā gatiḥ expliziert: "... d.h. den Zugang zu 'Welten, die /der Welt/ Gott Brahmās unmittelbar benachbart sind' ...", vgl. dazu 1.38.10; vgl. auch Wezler, Śamīka, S. 53 und Anm. 25, er übersetzt hier gatir iṣṭā aus 1.38.8 mit "erwünschtes Nachtodschicksal".

22 Wezler, Śamīka, S. 56.

23 Man beachte in diesem Zusammenhang die Verse 1.37.22 (kṣantavyaṃ), 1.38.9; 18 (kṣamāvant, kṣamin, śama), 1.38.10 (kṣamā), 1.38.11 (śama), 1.38.17 (śānta).

24 Wezler, Śamīka, S. 57.

25 Wezler, Śamīka, S. 59.

26 Wezler, Śamīka, S. 46-50; hier besonders der abrupte Abbruch der Jaratkāru-Geschichte (1.36.8), die in 1.41.1 noch einmal von Anfang an erzählt wird.

sungen, nach inhaltlichen[27] und semantischen[28] Kriterien, zu dem überzeugenden Schluß, "daß die ausführlichere Fassung gegenüber der kürzeren sekundär" ist und "als um viele Details bereicherte Bearbeitung dieser betrachtet werden" muß.

Zusammenfassend seien die Beobachtungen und Erkenntnisse von HACKER und WEZLER aufgeführt, die für die vorliegende Untersuchung über Śamīka und Śṛṅgin von Bedeutung sind:

- Die längere Version ist durch erweiternde Bearbeitung der kürzeren Fassung entstanden, das heißt, die längere Version ist sekundär. (WEZLER)
- Auch die längere Version ist wahrscheinlich kein in sich geschlossenes Ganzes. (WEZLER)
- In beiden Fassungen stehen zwei Askeseformen nebeneinander: eine "historisch ältere"* Auffassung, vertreten durch den biologisch jüngeren Śṛṅgin, sowie eine "historisch jüngere"* Auffassung, vertreten durch den biologisch älteren Śamīka. (HACKER und WEZLER)
- Die "historisch jüngere" Askeseform ist eine Weiterentwicklung der "älteren", indem sie einen bestimmten Aspekt derselben überwindet, nämlich die Aggressivität/den Zorn. (HACKER und WEZLER)
- Die "historisch jüngere" Askeseform verwirft dagegen nicht traditionelle Askesepraktiken und -ziele. (WEZLER)
- Die kürzere Fassung enthält keine Kritik an der "historisch älteren" Askeseform: Beide Formen werden ohne Wertung nebeneinandergestellt. (WEZLER)
- Die längere (sekundäre) Fassung stellt dagegen die "historisch jüngere" Askeseform wegen ihrer Aggressionslosigkeit als höherwertig dar. (HACKER und WEZLER)
- Der Asket ist im Rahmen seines speziellen dharma verpflichtet, seine magische Macht unter keinen Umständen zu Gewaltakten gegen den König zu verwenden. Dem König gebührt nicht nur ein Anteil des vom Asketen erworbenen dharma, sondern vor allem verzeihende Nachsicht (kṣamā). (WEZLER)

27 Wezler, Śamīka, S. 47-48; inhaltliche Kriterien: Die kürzere Fassung enthält keine Kritik an Śṛṅgin. Das Zwiegespräch zwischen Śṛṅgin und seinem Freund ebenso wie der Name dieses Freundes (Kṛśa) fehlen. Wezler fragt, ob es vorstellbar sei, daß solche Fakten bei einer Nacherzählung unterschlagen würden.

28 Wezler, Śamīka, S. 48-49; semantische Kriterien: Wezler sucht in beiden Fassungen nach einzelnen Formulierungen bei inhaltlich identischem Kontext, die man "als Explikationen entsprechender Passagen bzw. Ausdrücke der anderen Fassung" verstehen darf; er findet die Voraussetzungen hierfür nur im Verb des Fluches, das er in beiden Fassungen untersucht.

* Vgl. dazu die folgenden Seiten.

- Der Asket schädigt seine eigene dharma-Substanz, wenn er sich dem Zorn anheimgibt; um dies zu vermeiden, soll er immer śama und kṣamā bewahren. (WEZLER)
- WEZLER schränkt HACKERs Bemerkungen bezüglich der "Neuheit", "Andersartigkeit", "Geistigkeit" und "Ethik" der von Śamīka praktizierten Askese ein.

Einige Punkte bedürfen allerdings der Ergänzung und Modifizierung. So wäre zu prüfen, ob es tatsächlich berechtigt ist, den Begriff "historisch jüngere/ältere Askeseform", von HACKER geprägt und von WEZLER mit Vorbehalt[29] übernommen, zur Charakterisierung der beschriebenen Askeseformen zu verwenden. Daß es sich bei der einen um eine historisch jüngere und bei der anderen um eine historisch ältere Askeseform handelt, haben weder HACKER noch WEZLER argumentativ abgesichert noch gar schlüssig bewiesen. Und in der Tat muß es als zumindest problematisch gelten, ob ein sicherer Beweis anhand des überlieferten Materials erbracht werden kann.

Zweifellos handelt es sich um zwei voneinander zu unterscheidende Auffassungen von Askese. Bereits RÜPING[30] hat aber darauf hingewiesen, daß sich schon in der vedischen Literatur unterschiedliche Auffassungen über tapas[31] finden. Eine davon, nämlich tapas als "Mittel zur Erkenntnis des Absoluten"[32], hat RÜPING in einigen Upaniṣad-Stellen verfolgt und gezeigt, daß tapas schon dort nicht unumstritten war. Es wird in eine Reihe mit Vedarezitation, Opfer und Spenden gestellt, ist also nur ein Mittel unter mehreren[33], wird aber an anderen Stellen auch "rundweg abgelehnt" oder gilt "offenbar als wenig erfolgversprechend"[34]. RÜPING belegt, daß man schon in der BĀU die Termini pravrājin und muni am "Vorbild der alten Weisen (pūrve vidvāṃsaḥ)" orientierte und u.a. śānta als eines ihrer Charakteristika auffaßte.[35]

29 Vgl. Wezler, Śamīka, S. 39-40 (bereits zitiert auf S. 2-3).

30 Rüping, bes. das Kapitel "Tapas in der vedischen Literatur (Brahmanismus)", S. 84 ff.

31 Rüping (a.a.O.), tapas in den Veden: Als Verhaltensqualifikation beim Soma-Opfer; als Macht, die zu übernormalen Leistungen befähigt, u.a. auch übernormale Erkenntnisse bewirken kann; als unpersönliche Daseinsmacht; in der Kosmogonie zur Realisierung des Wunsches, zu sein oder sich fortzupflanzen; als Selbstquälerei.

32 Rüping, S. 87: Askese zum Erkennen des brahman, Taitt.Up. 3,1 ff.

33 Rüping, S. 87, BĀU 4,4,22.

34 Rüping, S. 87, BĀU 3,8,10; BĀU 4,4,22.

35 Rüping, S. 87-88, BĀU 4,4,22-23.

Es hat also zumindest schon zur Zeit der Upanischaden verschiedene Auffassungen über 'richtige' oder 'weniger richtige' Askese gegeben; die unterschiedlichen Strömungen liefen bereits damals nebeneinander her. Insofern ist eine Klassifizierung in der vorliegenden Śamīka-Śṛṅgin-Erzählung in eine historisch jüngere bzw. ältere Askeseform kaum haltbar; das muß dann auch für HACKERs Aussage gelten, daß der ältere Asket die "echte", "wahre", "historisch jüngere" Auffassung von Askese als "Altersweisheit" verkünde, eine Askese, die nicht das "Altüberlieferte zu sein braucht", sondern "erst in neuerer Zeit als richtig, als wahr erkannt worden ist ..."[36]; HACKERs Aussage, das Textstück im Mahābhārata demonstriere die "geistige Bedeutung des Alters", hat auch im Lichte dieser Überlegungen keine überzeugende Grundlage.

Im Zusammenhang damit sei nochmals auf die BĀU-Stelle verwiesen, in der auch das Aufgeben von "Streben nach Söhnen ..., Besitz und ... (jenseitigen) Welten" gefordert wird.[37] In der ausführlicheren Fassung der Śamīka-Śṛṅgin-Erzählung sieht man gerade in Śamīkas zweiter Rede, welchen Wert er auf die Erlangung "von Welten, die /der Welt/ Gott Brahmās unmittelbar benachbart sind", und auf gatir iṣṭā legt.[38] Śamīka vertritt also eine Auffassung vom Ziel der Askese, die aus der Sicht der vorgenannten Upaniṣad-Stelle bereits als "historisch älter" bezeichnet werden könnte, wenn man wie HACKER argumentieren wollte.

WEZLERs Überlegungen zur Sekundarität der ausführlicheren Fassung bestätigen sich, wenn ein größerer Textzusammenhang berücksichtigt wird. Dabei fallen nicht nur der abrupte Einschub der Parikṣit-Erzählung und das völlig neue Einsetzen der Jaratkāru-Geschichte auf, sondern man erhält auch ein Indiz, daß ursprünglich Kapitel 45 unmittelbar auf Kapitel 3 folgte.

Die kürzere Version der Śamīka-Śṛṅgin-Geschichte ist, wie erwähnt, ihrerseits Bestandteil jenes Berichtes, den Parikṣits Sohn Janamejaya von seinen Ministern hört.[39] Darüber hinaus enthalten die Verse 1.46.25 und

36 Hacker, KS (Topos), S. 345.

37 Rüping, S. 88: BĀU 4,4,22-23 (ich habe Rüpings Übersetzung übernommen).

38 Vgl. A. 21.

39 Vgl. S. 1.

1.46.41 Hinweise - übrigens beziehungslos zum sonstigen Kontext des adhyāya - auf einen ṛṣi Uttaṅka. Um die gedanklichen Zusammenhänge zu klären, muß man bis zum Vers 1.3.177 zurückgehen. Ab dort wird nämlich erzählt, wie ein muni Uttaṅka den König Janamejaya davon unterrichtet, daß dessen Vater Parikṣit durch den nāga Takṣaka getötet wurde. Vers 1.3.194 schildert, wie Janamejaya daraufhin seine Minister befragt:

> apṛcchac ca tadā rājā mantriṇaḥ svān suduḥkhitaḥ/
> uttaṅkasyaiva sāṃnidhye pituḥ svargagatiṃ prati//.

Die zu erwartende Erzählung der Minister findet sich aber tatsächlich erst in Kapitel 45: Erst Vers 1.45.1 nimmt - bezeichnenderweise unter wörtlichen Anklängen[40] - die in Vers 1.3.194 gemachte Ankündigung wieder auf, und dann folgt tatsächlich die Erzählung.

Es geht hier zwar nicht darum nachzuweisen, daß (oder wie) zu irgendeiner Zeit ein engerer Zusammenhang zwischen Kapitel 3 und den Kapiteln 45-46 bestanden haben könnte.[41] Dennoch ist für diese Untersuchung ganz entscheidend zu sehen, daß der Faden der Erzählung primär erst ab 1.45.1 ff. - und nicht schon ab 1.36.8 ff. - weitergeführt wird - konsequenterweise bis zu Janamejayas Schlangenopfer hin und darüber hinaus.

Wenn der Bezug zu 1.3.177 ff. hergestellt wird, dann erhalten auch die bisher unverständlichen Hinweise auf Uttaṅka einen Sinn. Darüber hinaus wird die Verurteilung von Takṣakas Tat in 1.46.13-32 verständlich, denn dieses Textstück ist ein Spiegelbild der im Tenor mißbilligenden Schilderung, die Uttaṅka ab 1.3.185 ff. gibt.[42]

Einige Beobachtungen zur Erzähltechnik der längeren Fassung seien angefügt. Sie zeichnet sich auf den ersten Blick vor allem auch dadurch aus, daß die handelnden Personen beim Namen genannt werden. Das Beispiel des Śṛṅgin-Freundes Kṛśa ist schon erwähnt worden. Auch jenes Erzählelement

40 1.45.1: yad apṛcchat tadā rājā mantriṇo janamejayaḥ/
pituḥ svargagatiṃ tan me vistareṇa punar vada//.

41 Zur Problematik späterer Einfügungen im Ādi-Parvan vgl. z.B. van Buitenen in seinem Vorwort zu MBh-Übers. Bd. 1, S. XXIII und S. 1 ff.; nach seiner Auffassung kann der Ādi-Parvan ursprünglich erst ab 1.90 begonnen haben, was bedeutete, daß der gesamte Āstīka-Parvan erst später hinzugekommen wäre. - Mit dem 'doppelten Beginn' des Epos hat sich in neuerer Zeit z.B. M. Mehta befaßt; vgl. im übrigen auch de Jong, S. 2.

42 Uttaṅkas Motiv ist Rache an Takṣaka, vgl. dazu 1.3.85-178.

der kürzeren Fassung, daß nämlich der Asket dem König Nachricht sendet,[43] findet sich in der längeren Fassung verarbeitet: Ein Schüler des Asketen namens Gauramukha fungiert als Bote und verkündet dem König "die schreckliche Rede" des Asketen Śamīka.[44] Ebenso ist die Bestürzung des Königs als Reaktion auf diese Botschaft wiedergegeben.[45]

Tatsächlich wird hier auch, in Vers 1.38.16e[46], eine der Hauptpersonen, der Asket Śamīka, zum ersten Mal mit Namen genannt. Im unmittelbar folgenden Vers, mit dem die Rede des Gauramukha beginnt, erscheint dann der Name erneut: "In deinem Reich, König, lebt ein ṛṣi namens Śamīka ..."[47] Eine dritte und letzte Erwähnung findet sich, als Parikṣit die Rede vernommen hat: "Als er aber muni Śamīkas Mitleidigkeit feststellte, da tat es ihm noch mehr leid, daß er ihm dieses Üble /an/getan hatte."[48]

Erst so spät, und nur in diesem kurzen, inhaltlich zusammenhängenden Textstück, wird der Name des Asketen genannt. Bis dahin ist der Verfasser damit zurechtgekommen, eine Hauptperson der Erzählung mit Begriffen wie ṛṣi, muni, pitṛ usw. zu bezeichnen, und zwar so geschickt, daß eigentlich das Fehlen eines Namens gar nicht auffällt. Diese Tatsache allein rechtfertigt zwei verschiedene Annahmen: Zum einen kann man wohl ausschließen, daß der Name śamīka von Anfang an zum Überlieferungsgut gehörte, denn sonst wäre er vermutlich auch in der kürzeren und älteren Fassung erhalten geblieben. Man darf also davon ausgehen, daß die Ergänzung des Namens eine eigenständige Entwicklung der längeren Fassung darstellt, und muß zum anderen daraus schließen, daß der Verfasser damit bestimmte erzähltechnische Ziele verfolgt hat. Charakteristisch für die längere Fassung ist nämlich,

43 Vgl. 1.46.12.

44 Vgl. 1.38.13-21.

45 Vgl. 1.38.22-25.

46 1.38.16: pūjitaś ca narendreṇa dvija gauramukhas tataḥ/ *)
ācakhyau pariviśrānto rājñe sarvam aśeṣataḥ/
śamīkavacanaṃ ghoraṃ yathoktaṃ mantrisaṃnidhau//.

47 1.38.17: śamīko nāma rājendra viṣaye vartate tava/ ṛṣiḥ ...//.

48 1.38.24: anukrośātmatāṃ tasya śamīkasyāvadhārya tu/
paryatapyata bhūyo 'pi kṛtvā tatkilbiṣaṃ muneḥ//.

*) Im ersten Teil der Arbeit sind Stellen, die in der kritischen Ausgabe durch Wellenlinien als ungesichert ausgewiesen sind, durch Unterstreichung kenntlich gemacht.

daß der Verfasser die Ereignisse aus der Sicht der jeweils im Vordergrund stehenden Person schildert, also z.B. die Begegnung Parikṣits mit dem muni im Walde[49] aus der Sicht des Königs: Der König trifft einen ihm unbekannten Menschen im Wald, der ihm auf eine höfliche Frage nicht anwortet und offenbar auch nicht ohne weiteres als mächtiger Asket zu erkennen ist. Erst als der Bote zu ihm kommt, werden dem König die Augen geöffnet, mit wem er es zu tun gehabt hat. Es ist von der Erzähltechnik her recht einleuchtend, daß erst an dieser Stelle, das heißt, in dem Augenblick, in dem Parikṣit ihn zum ersten Mal hört, der Name Śamīka eingeführt wird.

Er ist zweifellos mit Bedacht gewählt: eine treffende Benennung für seinen Träger, ist dieser doch bereits vorher als leidenschaftsloser Asket charakterisiert worden. Zur Namensbedeutung führt WEZLER aus: "... Śamīka- läßt sich ohne weiteres als Primärnomen zu Wurzel śam mit der Bedeutung '(innerlich) zur Ruhe kommen', 'einer, bei dem (die Emotionen) erlöschen' auffassen."[50]

WEZLER erwägt ferner den Einfluß des Namens auf die inhaltliche Ausgestaltung der Erzählung.[51] Dagegen spricht allerdings, daß die kürzere Fassung ohne Namen auskommt und der Asket ja gerade auch dort als śānta usw. bezeichnet wird. Daß "Etymologisches bei der Wahl des Namens ... von Bedeutung war"[52], ist sicherlich richtig; nur dürfte der Inhalt der Erzählung die Wahl des Namens beeinflußt haben, nicht umgekehrt, das heißt, der Name wurde aufgrund der vorangegangenen Charakterisierung des Asketen nachträglich gegeben.

Zu HACKERs Bemerkung, daß die von Śamīka vertretene Askeseform sich in "Handlungen der Freundlichkeit und des Mitleids" äußere,[53] bleibt anzumerken, daß er damit möglicherweise jene wenigen - und im Textstück späten -

49 So stellt der Verfasser diesen Vorfall an anderer Stelle aus der Sicht Kṛśas bzw. aus der Sicht Śṛṅgins dar.

50 Vgl. Wezler, Śamīka, S. 52-53 sowie seine Anm. 22: Eine andere denkbare Ableitung aus dem Nomen śamī: Dies ergäbe die Bedeutung "einer, der sich anstrengt". Nun ist jede Askese - oder jede spezielle asketische Observanz - mit Anstrengung/Bemühung verbunden. Innere Ruhe/Leidenschaftslosigkeit ist dagegen für Śamīka als Charakteristikum prägnanter.

51 Wezler, Śamīka, S. 52.

52 Wezler, Śamīka, S. 52/Anm. 21a.

53 Hacker, KS (Topos), S. 344.

Stellen[54] interpretiert hat, in denen der Erzähler die Tatsache zu motivieren sucht, daß Śamīka wider besseres Wissen dem König eine Warnung sendet. Daß der Fluch nicht rückgängig zu machen ist, wurde vorher schon explizit - gerade auch von Śamīka - festgestellt; daran ändern weder Warnungen noch Vorsichtsmaßnahmen etwas. Śamīka weiß das und benachrichtigt trotzdem - gewissermaßen unlogischerweise - den König. Hier nun wird vom Erzähler eine Begründung dieses Verhaltens angeboten, etwa in dem Sinne, daß aus Mitgefühl auch Dinge getan werden, von denen man selbst weiß, daß sie zwecklos sind.

Im übrigen ist Śamīkas "Mitleidigkeit" auch wieder aus der Sicht der betroffenen Person, nämlich des Königs, als solche gekennzeichnet worden.

"Altruistische Züge" in Śamīkas Verhalten anzunehmen, wie HACKER es tut, ist nur insofern berechtigt, als der Erzähler die Tatsache der Benachrichtigung des Königs offensichtlich bereits ähnlich interpretiert hat: Dies ist der Standpunkt des Beobachters, von dem WEZLER spricht, der aufgrund äußerer Verhaltensweisen auf die innere Verfassung oder Einstellung des von ihm Beobachteten schließt.[55]

Im folgenden soll untersucht werden, welche askesespezifischen Aussagen zu Śamīka und Śṛṅgin in beiden Fassungen gemacht werden:

Aussagen über Śamīka in der kürzeren Fassung

König Parikṣit verirrt sich während einer Jagd "im tiefen Wald"[56]; er ist völlig erschöpft und hungrig, (plötzlich) sieht er im mahāraṇya einen muni.[57] Er fragt den muni, der ein Schweigegelübde befolgt, aber "der muni antwortete ihm nichts, obwohl er gefragt worden war".[58] Daraufhin befällt

54 1.38.13: ... suvrataḥ/ ... dayāpanno mahātapāḥ//;
1.38.24: anukrośātmatā.

55 Wezler, Śamīka, S. 57; vgl. auch A. 23 (śama und kṣamā).

56 gahane vane; 1.45.21-22.

57 1.45.23: pariśrānto vayaḥsthaś ca ṣaṣṭivarṣo jarānvitaḥ/
kṣuddhitaḥ sa mahāraṇye dadarśa munim antike//.

58 1.45.24: sa taṃ papraccha rājendro muniṃ maunavratānvitam/
na ca kiṃcid uvācainaṃ sa muniḥ pṛcchato 'pi san//.

Die Form pṛcchato ist bisher ungeklärt.

den hungrigen und müden König "sofort gewaltiger Zorn auf den muni, der wie ein Baumstumpf (d.h. völlig bewegungslos) dasaß (oder dastand?), der an einem Schweigelübde festhielt /und innerlich/ ruhig war (d.h. bei dem Leidenschaften/Gefühlsregungen zur Ruhe gekommen waren)."[59] Der muni zeichnet sich also nicht nur durch die konsequenteste Befolgung seines Schweigegelübdes aus, sondern zusätzlich durch äußere Bewegungslosigkeit und innere Ruhe, das heißt, er ist in nahezu jeder Hinsicht still.

Der König erkennt nicht, daß er sich mit seiner Frage an eine Person gewendet hat, die ein Schweigegelübde befolgt; besessen von Wut beleidigt er den muni[60]: Parikṣit hebt mit dem Bogen eine tote Schlange auf und legt sie dem muni auf die Schulter, der in diesem Zusammenhang śuddhātman genannt wird, "einer, dessen Seele rein ist".[61] Die "Reinheit"[62] des Asketen wird nochmals in 1.46.5 erwähnt: viśuddha, "einer, der /völlig/ rein ist". Im Lichte der explizierenden Aussagen anapakārin[63] und anāgas[64] unterstreichen diese Ausdrücke die Schuldlosigkeit des muni und damit indirekt das Verwerfliche und Ungerechtfertigte von Parikṣits Handlung.

Der Asket reagiert selbst auf die Beleidigung[65] mit unerschütterlichem Schweigen: "Aber er, der Weise, sagte ihm (dem König) nichts darauf, weder Gutes noch Nicht-Gutes. Und er verblieb in eben der gleichen /Position wie vorher/, nicht zürnend, die Schlange auf der Schulter tragend."[66]

Auch hier ist wieder das dreifache Still-Sein des Asketen angesprochen: Er redet nicht, er hat offenbar keine Emotionen, er bewegt sich nicht.

59 1.45.25: tato rājā kṣucchramārtas taṃ muniṃ sthāṇuvat sthitam/
maunavratadharaṃ śāntaṃ sadyo manyuvaśaṃ yayau//.

Man beachte, daß manyu hier einfach mit Akk. verbunden ist; normalerweise wäre Akk. oder Lok. mit prati zu erwarten, um "Zorn a u f jmd." auszudrücken.

60 1.45.26: na bubodha hi taṃ rājā maunavratadharaṃ munim/
sa taṃ manyusamāviṣṭo dharṣayām āsā te pitā//.

61 1.45.27: mṛtaṃ sarpaṃ dhanuṣkoṭyā samutkṣipya dharātalāt/
tasya śuddhātmanaḥ prādāt skandhe ...//.

62 Zur Problematik des Begriffs "Reinheit" vgl. S. 333-334.

63 1.46.4d.

64 1.46.10a.

65 Vgl. 1.46.3d: dharṣitam.

66 1.45.28: na covāca sa medhāvī tam atho sādhv asādhu vā/
tasthau tathaiva cākrudhyan sarpaṃ skandhena dhārayan//.

Erst der Anfangsśloka des folgenden adhyāya schließt diesen Erzählabschnitt inhaltlich ab: "Nachdem der König, schwach vor Hunger, eine Schlange auf die Schulter des muni gelegt hatte", kehrt er in seine Stadt zurück.[67]

War Śamīka[68] bisher durch die Ausdrücke muni und medhāvin bezeichnet worden, so wird er in Vers 1.46.2a nun als ṛṣi charakterisiert, von dem außerdem mitgeteilt wird, daß er auch einen Sohn namens Śṛṅgin hat.

Der Vater wird in der an Śṛṅgin gerichteten Rede des Freundes folgendermaßen beschrieben: "Er ist über /das übliche Maß/ hinaus ein tapasvin, der beste unter den munis, hat seine Sinne besiegt, ist (völlig) rein und obliegt einem wunderbaren Werk (in Gestalt seiner spezifischen Askese?). Sein Körper glänzt durch tapas, an allen Gliedern ist er gezügelt, tugendhaft ist sein (Lebens-)Wandel, schön/gut ist seine Rede, er ist (seinem Verhalten nach) wohlbeständig, er ist frei von Verlangen /und/ nicht-gemein (d.h. frei von niedriger Gesinnung), er wird nicht ungehalten, und er ist ein alter /Mann/, der ein Schweigegelübde befolgt, er ist ein Schutz/ eine Zuflucht für alle Lebewesen."[69]

Als Śamīka vom Fluch seines Sohnes erfährt, "schickte der Tiger unter den munis seinerseits eine Botschaft" an den König.[70]

Zum einen wird Śamīkas Verhalten in einer konkreten Situation geschildert; dabei werden als seine hervorstechenden Eigenschaften Aggressionslosigkeit, innere Ruhe und äußere Bewegungslosigkeit hervorgehoben.[71] Zum

67 1.46.1bc: ... skandhe tasya bhujaṃgamam/ muneḥ kṣutkṣāma āsajya ...//.

68 Zum Namen vgl. S. 10-11.

69 1.46.5: tapasvinam atīvātha taṃ munipravaraṃ .../ jitendriyaṃ viśuddhaṃ ca sthitaṃ karmaṇy athādbhute//

1.46.6: tapasā dyotitātmānaṃ sveṣv aṅgeṣu yataṃ tathā/ śubhācāraṃ śubhakathaṃ susthiraṃ tam alolupam//

1.46.7: akṣudram anasūyaṃ ca vṛddhaṃ maunavrate sthitam/ śaraṇyaṃ sarvabhūtānāṃ ...//.

Die aufgezählten Attribute sind im Satzgefüge Akkusative, deren Konstruktion abhängig ist von 1.46.3:
.../ śṛṅgī śuśrāva taṃ tadā/ ... pitaraṃ ... dharṣitaṃ ...//.

Zu śaraṇyaḥ sarvabhūtānāṃ vgl. z.B. 12.237.20.

70 1.46.12ab: sa cāpi muniśārdūlaḥ preṣayām āsā .../.

71 1.45.23-28.

anderen geht aus der späteren Charakterisierung hervor, daß Zügelung und Beherrschung von Sinnen, Körper und Rede wichtige konstitutive Merkmale seines Verhaltens sind.[72] Der Text läßt zwar keine Rückschlüsse auf spezifische Askesetechniken zu, die diese Resultate gezeitigt haben, aber immerhin werden Prinzipien asketischer Lebensführung deutlich.

Zur Charakterisierung werden vor allem "vorgeformte Asketen-Charakteristika" aneinandergereiht.[73] Die einzelnen Begriffe erhalten aber auf dem Hintergrund von Śamīkas tatsächlichem Verhalten eine besondere Aussagekraft, d.h. kontextrelevante Bedeutung. So korrespondieren dem Begriff akrudhyan in der Schilderung die Charakteristika śaraṇyaṃ sarvabhūtānāṃ und anasūyaṃ, insofern dieser Asket gerade nicht-ungehalten ist, geschweige denn in Wut gerät. Es geht von ihm nicht nur keine Gefahr oder Bedrohung aus, sondern alle Lebewesen können bei ihm Schutz/Zuflucht finden, und diese Wesenseigentümlichkeiten manifestieren sich auf eindrucksvolle Weise, indem er auch auf die Beleidigungen Parikṣits durch Nicht-Zorn reagiert.

Der Zustand, der mit dem Begriff śānta ausgedrückt wird, setzt Kontrolle über sich selbst voraus, über die Sinne (jitendriyaṃ) und den Körper (sveṣv aṅgeṣu yataṃ), sowie eine allgemein tugendhafte Lebensführung, tugendhaftes Sprechen und Beständigkeit im Verhalten (śubhācāraṃ śubhakathaṃ susthiraṃ); und das durch den Begriff śānta bereits bezeichnete Freisein von Leidenschaften und Emotionen wird durch die Charakteristika alolupa, akṣudra und anasūya näher bestimmt.

Śamīkas Außerordentlichkeit als Asket wird ausdrücklich erwähnt: Er ist "der beste unter den munis", "ein Tiger unter den munis", "ein tapasvin über [das übliche Maß] hinaus".[74] Damit arbeitet der Erzähler das Verwerfliche an Parikṣits Tat nicht dadurch heraus, daß er die Tat als solche ausschmückt, sondern vielmehr indirekt, indem er die Person und ihr Verhalten näher bestimmt, die Opfer dieser Tat war.

Erzähltechnisch ist auffällig, wie die Gegensätze voneinander abgehoben werden: Der König redet, handelt (d.h. bewegt sich), ist leicht erregbar;

72 1.46.5-7.

73 Vgl. Wezler, Śamīka, S. 25: Śamīka wird weitgehend charakterisiert "durch Attribute [, die] zu dem festen Bestand an vorgeformten Asketen-Charakteristika [gehören], der dem epischen Erzähler zur Verfügung steht und auf den er immer wieder zurückgreift."

74 munipravaraṃ; muniśārdūlaḥ; tapasvinam atīva.

der Asket dagegen schweigt, ist bewegungslos und frei von Emotionen.

Der Ausdruck sthitaṃ karmaṇy ... adbhute läßt mehrere Interpretationsmöglichkeiten zu. Es wäre denkbar, daß er punktuell ein bestimmtes 'staunenerregendes Tun' andeutete;[75] wenn er andererseits kontinuierlich ein solches 'Tun' bezeichnete, könnte er sich generell auf Śamīkas gesamte asketische Lebensführung oder speziell auf den Teil seiner asketischen Lebensweise beziehen, wie sie der Erzähler bisher dargestellt hat. Damit wären Śamīkas Beharren im Schweigen und seine Bewegungslosigkeit angesprochen, die angesichts der Provokation durch Parikṣit auch in der Tat erstaunlich sind. Eine eindeutige Interpretation ist also nicht möglich; wegen der Verwendung von sthita scheint jedoch die Wahrscheinlichkeit größer, daß der gesamte Ausdruck als 'Synonym' für maunavrate sthita verstanden werden soll.

Der Ausdruck śaraṇyaṃ sarvabhūtānāṃ[76] ist offenbar anstelle der sonst im Zusammenhang mit Asketen üblichen 'Formel' sarvabhūtahite -ram verwendet worden. Diese gängige Redewendung drückt den Gedanken der wohlwollenden Anteilnahme aus, implizit auch die Vorstellung, daß vom Asketen keine Gefährdung anderer Wesen ausgeht.[77] Durch śaraṇyaṃ sarvabhūtānāṃ wird der Aspekt des Schutz-Gewährens stärker hervorgehoben, den man geradezu als die Konsequenz von Nicht-Gefährdung und Wohlwollen verstehen kann. In der von Aggressionen bestimmten Umwelt des Waldes[78] wird Śamīka mit dieser Formulierung als eine Quelle des Schutzes oder der Zuflucht gekennzeichnet: In seiner Nähe/bei ihm finden alle Wesen Sicherheit. In diesem Aspekt des Beschützens ist aber auch eine eigentümliche Passivität zu erkennen, wie sie auch sonst charakteristisch ist für Śamīkas Tun, das ja eigentlich ein Nicht-Tun ist: Nicht-Reden, Nicht-Bewegen, Nicht-Zürnen.

Aussagen über Śṛṅgin in der kürzeren Fassung

Der Asket Śṛṅgin wird im Vers 1.46.2 charakterisiert: "Der ṛṣi (Śamīka)

75 Hierbei wäre z.B. an Śṛṅgins Entstehung (gavi jāto, 1.42.2b) zu denken.

76 1.46.7c.

77 Vgl. auch S. 150-152; 315.

78 Vgl. Rau, S. 53: "... während die Wildnis [araṇya, jungle] stets ungeheuer und furchterregend war: das indische Altertum kannte keine Waldromantik." Vgl. dazu Sprockhoff (Āraṇyaka I und II), der immer wieder auf den ursprünglich signifikanten Unterschied zwischen vana und araṇya hinweist. Vgl. auch S. 304-305.

aber hatte einen Sohn namens Śṛṅgin, der von einer Kuh geboren war, von großem Ruhm, großer [Askese-]Glut, scharfer [Askese-]Macht, der über [die Maßen] zum Zorn [neigte]."[79]

Anders als Śamīka, dessen Name in der kürzeren Fassung nicht erscheint, wird sein Sohn sofort, als sich die Erzählung ihm zuwendet, beim Namen genannt: Śṛṅgin, "einer, der durch ein (?) ihm eigentümliches Horn charakterisiert ist". Sicherlich steht dieser Name in engem Zusammenhang mit der Aussage, daß er gavi jāto ist, allerdings bleibt unklar, ob der Name aufgrund eben dieser Herkunft gegeben oder ob etwa die Abstammung von einer Kuh etymologisch deduziert wurde aufgrund des bereits vorhandenen Namens; das letztere darf wohl als wahrscheinlicher gelten.[80]

Die Attribute tigmavīrya und atikopana werden in engem Zusammenhang mit -tejas[81] gebraucht, so daß auf Askese als Quelle seiner Kraft und seines Zorns geschlossen werden kann. Allem Anschein nach hat sich Śṛṅgin auch seinen großen Ruhm letztlich durch asketische Leistungen erworben.

Wenn Śṛṅgin - genau wie sein Vater - im unmittelbar folgenden Vers als muni bezeichnet wird, so ist aus dem Fortgang der Erzählung erkennbar, daß dieser Begriff hier nicht bedeutet, daß auch der Sohn zu diesem Zeitpunkt ein asketisches Schweigegelübde befolgt. "Der muni ging zu (Gott) Brahmā und erwies [ihm seine] Verehrung, und nachdem er [von] dort mit [dessen] Erlaubnis (wieder) weggegangen war, hörte Śṛṅgin von [s]einem Freund ... (daß Parikṣit seinen Vater beleidigt hatte)."[82]

Der Kommentator Nīlakaṇṭha erklärt brahmāṇam durch ācāryam, behauptet also eine Lehrer-Schüler-Beziehung zwischen beiden. Er geht von der Textvariante so 'nujñātas tatas tatra aus und expliziert tenānujñātas tatra ācāryagṛhe, das heißt, nach seiner Auffassung findet das Gespräch zwischen

79 1.46.2: ṛṣes tasya tu putro 'bhūd gavi jāto mahāyaśāḥ/
śṛṅgī nāma mahātejās tigmavīryo 'tikopanaḥ//.

80 Im Epos wird gelegentlich berichtet, daß ein Asketensohn von einer Tiermutter geboren wird, vgl. z.B. 3.110.2 ff. (Ṛśyaśṛṅga). Lüders prägte den Begriff "etymologische Legenden" für Erzählungen, die "erfunden sind, um einen Namen zu erklären" (vgl. PI, S. 27; zur Einhorn-Legende generell vgl. auch Schlingloff, Einhorn, bes.S. 55 ff.).

81 Zu tejas als 'asketische Energie' vgl. S. 218-221.

82 1.46.3: brahmāṇaṃ so 'bhyupāgamya muniḥ pūjāṃ cakāra ha/
anujñāto gatas tatra śṛṅgī śuśrāva taṃ tadā/
sakhyuḥ sakāśāt ...//.

Śṛṅgin und seinem Freund noch im Hause Brahmās statt. Abgesehen davon, daß nicht auszumachen ist, ob Nīlakaṇṭhas Angaben auf einer entsprechenden Tradition beruhen oder eine ad hoc-Interpretation darstellen, tragen sie zur Erhellung dieses Erzählelementes nichts Wesentliches bei.[83]

Ob Gott Brahmā eine besondere Bedeutung für Asketen gehabt, ob sich hier vielleicht ein Element des Brahmāismus[84] erhalten hat, muß offen bleiben. Möglicherweise dient die Aussage, daß Śṛṅgin sich bei Brahmā aufgehalten hat, lediglich dazu, seinen hohen Rang als Asket zu unterstreichen. Dem Erzähler scheint es jedenfalls in erster Linie darauf anzukommen, die Abwesenheit Śṛṅgins zu erklären und damit die Notwendigkeit zu begründen, daß er durch eine dritte Person von dem, was inzwischen geschehen ist, informiert wird.

Das geschieht durch einen nicht näher bezeichneten Freund, und zwar in durchaus sachlicher Form: Die Beleidigung durch Parikṣit wird als Tatsache festgestellt - allerdings wird klargemacht, daß Śamīka sich nichts hat zuschulden kommen lassen und daß er daher ungerechtfertigt beleidigt wurde.[85]

Wurde schon zu Anfang Śṛṅgin als ein Asket charakterisiert, der zu übermäßigem Zorn neigt, so zeigt sich nun, wie treffend diese Aussage war, denn er gerät tatsächlich sofort in Wut und setzt im Zorn seine Askesemacht im Fluch ein: "Als er das gehört hatte, da verfluchte er deinen Vater (d.h. Parikṣit) voller Grimm - er, der Sohn eines ṛṣi, von großer /Askese-/Glut, der, obwohl (noch) ein Jüngling, (in bezug auf Askeseglut) besser /war/ als die Alten (d.h. die alten Asketen).[86] Er berührte schnell Wasser und sprach aus seinem Zorn heraus dies, indem er - gleichsam flam-

83 Die entsprechende Passage der längeren Fassung bleibt in diesem Punkte ähnlich unklar, vgl. 1.36.22:

sa devaṃ paraṃ īśānaṃ sarvabhūtahite ratam/
brahmāṇam upatasthe vai kāle kāle susaṃyataḥ/
sa tena samanujñāto brahmaṇā gṛham īyivān//.

84 Vgl. Hacker, KS (Hinduismus), S. 476 ff.

85 1.46.3f-7.

86 1.46.8: śaśāpātha sa tac chrutvā pitaraṃ te ruṣānvitaḥ/
ṛṣeḥ putro mahātejā bālo 'pi sthavirair varaḥ//.

Zum Instr. comp. vgl. auch Wezler, Śamīka, S. 47/Anm. 17.

mend vor [Askese-]Glut - auf deinen Vater (d.h. Parikṣit) [ab]zielte."[87]

Śṛṅgins latent vorhandene Aggressivität entäußert sich ungehemmt in einem spontanen Wutausbruch. In diesem Zustand ist er äußerst gefährlich, denn seine aus der Askese gewonnene Macht verleiht seinen Worten und Taten mit Sicherheit Wirksamkeit - dies um so mehr, als ihm, trotz seiner Jugendlichkeit, ausdrücklich eine überlegene, außerordentliche asketische Macht zugeschrieben wird.

Vers 1.46.10 enthält die Verfluchung im Wortlaut.[88] An anderer Stelle wird eingehend über den Fluch als eine der Möglichkeiten zur Entäußerung asketischer Macht zu sprechen sein[89], deshalb seien hier nur einige grundsätzliche Merkmale genannt:

Der Fluch ist eine bestimmte Art einer feierlichen sprachlichen Äußerung. Seine in der Zukunft liegende Erfüllung bzw. Bewahrheitung wird auf sprachlicher Ebene durch die Verwendung von Verbformen im Futur[90] deutlich: etwas wird sich so ereignen.

LÜDERS wies nach, daß schon in der ältesten Zeit beim Wasser geschworen wurde: "Varuṇa, der die Wahrheit schützt und in den Wassern wohnt, ist der Eidgott ..."[91] Weiter belegt LÜDERS, daß "Varuṇa ausdrücklich als der im Wasser befindliche Gott genannt [wird], der die Wahrheit kundtun soll."[92] Das Wasserberühren bezieht sich also auf den Wahrheitsgehalt der ausgesprochenen Worte; nicht nur Eide, Ordale, Verträge (z.B. Schenkungen, Adoptionen) wurden in Gegenwart von Wasser, unter Berühren, Trinken oder Ausschütten von Wasser vollzogen[93]: "Auch bei der feierlichen Verfluchung

87 1.46.9: sa kṣipram udakaṃ spṛṣṭvā roṣād idam uvāca ha/
pitaraṃ te 'bhisaṃdhāya tejasā prajvalann iva//.

Vgl. 1.37.11. - Man beachte im obigen Vers besonders auch das zielgerichtete Einsetzen der asketischen Macht, das durch das Verb abhisaṃdhā ausgedrückt wird.

88 1.46.10: anāgasi gurau yo me mṛtaṃ sarpam avāsṛjat/
taṃ nāgas takṣakaḥ kruddhas tejasā sādayiṣyati/
saptarātrāditaḥ pāpaṃ paśya me tapaso balam//.

89 Vgl. S. 383 ff.

90 Wezler (Śamīka, S. 49/Anm. 20) stellt zur Diskussion, ob das periphrastische Futur vorzugsweise bei genauen Zeitangaben verwendet wird.

91 Lüders, Varuṇa I, S. 28.

92 Lüders, Varuṇa I, S. 32.

93 Lüders, Varuṇa I, S. 28-33.

nimmt man Wasser in die Hand ..."[94]

Im Anschluß an die Verfluchung gibt Śṛṅgin selbst einen ausdrücklichen Hinweis auf die Macht seiner Askese, indem er ausruft: paśya me tapaso balam. Die längere Fassung überliefert einen derartigen Ausspruch Śṛṅgins ebenfalls, dort allerdings in einem anderen Zusammenhang. Für beide Stellen gilt aber, daß der Hinweis auf die Askesemacht auch einen leicht drohenden Unterton enthält.[95]

Nachdem Śṛṅgin den König verflucht hat, geht er zu seinem Vater und berichtet ihm davon; damit liegt in Vers 1.46.11 die letzte Aussage über Śṛṅgin in der kürzeren Fassung vor.

Aussagen über Śamīka in der längeren Fassung

König Parikṣit, "völlig ermüdet und von Durst gequält, stieß (bei der Verfolgung einer Gazelle) im Wald auf einen muni,[96] der bei den Tätigkeiten (d.h. dem Weiden)[97] der Kühe (und Säugen der Kälber) dasaß und sich größ-

94 Lüders, Varuṇa I, S. 33.

95 Vgl. 1.46.10f mit 1.37.4d; vgl. z.B. auch 3.182.11 oder 3.205.2.

96 1.36.14cd: pariśrāntaḥ pipāsārta āsasāda muniṃ vane//.
Vgl. 1.45.23.

97 Meine Wiedergabe von pracāra beruht auf den Untersuchungen von Scharfe, S. 224-228, Exkurs über pracāra. Scharfe führt aus (S. 227): "[Es] ... liegt wohl eine weitere Bedeutung 'Wandel, Verfahren' [für pracāra] vor, die wir auch in III 10,21 finden: 'Weideland, das zum Weiden des Viehs bestimmt ist' [paśu-pracārārthaṃ vivītam ...]; denn das 'Wandeln' des Viehs nennt man 'Weiden'. Deshalb heißt pracāra aber noch nicht 'Weide'; das ist im zitierten Satz vielmehr vivīta ... Die Belege, die das PW für pracāra 'Weide' beibringt, halten einer Prüfung kaum stand." Scharfe führt als Beispiel auf S. 228 u.a. MBh 1.36.15 an: "... sitzt ein Asket bei den pracāra der Rinder (gavāṃ pracāreṣu); er kann kaum an den Weiden sitzen, allenfalls an einer. Eher sitzt er jedoch bei den Tätigkeiten der Rinder (Kühe), die ihre Kälber säugen."
(Eckige Klammern und Unterstreichungen der Sanskrit-Wörter wurden von mir eingefügt.)

Wie außerdem Rau (S. 53 mit Anm. 3) aufzeigt, sind in Waldgebieten auch Weideplätze, von denen das Vieh zur Nachtzeit ins Dorf zurückgebracht wird; die Aussage muniṃ vane ... gavāṃ pracāreṣv birgt somit keinen Widerspruch. - Vgl. hierzu auch A. 374 (304).

tenteils vom Schaum[98] ernährte, der aus den Mäulern der milchsaugenden Kälber herausfloß."[99]

Hier erfahren wir einmal etwas über Śamīkas Ernährungsweise; mit Sicherheit muß man in der Nahrungsbeschränkung auf Milchschaum ein askesebedingtes Spezifikum sehen, das auch auf eine quantitativ stark eingeschränkte Nahrungsaufnahme hinweist.[100]

König Parikṣit befragt "den muni, der /ein/ geschärfte/s/ Gelübde /befolgte/",[101] erhält aber keine Antwort, denn "der muni, der einem Schweigegelübde oblag, sagte ihm nichts".[102]

Es gibt mehrere Möglichkeiten, saṃśitavrata zu verstehen: Man kann es nur auf die besondere Form der Nahrungsbeschränkung oder nur auf das Schweigegelübde oder auf beides gleichermaßen beziehen (dann wäre Schweigen die zusätzliche Verschärfung einer ohnehin schon strengen asketischen Observanz, nämlich der Nahrungseinschränkung). Da jedoch das Schweigegelübde von zentraler Bedeutung für das Verhalten dieses muni und überdies von seiner Ernährungsweise nicht mehr die Rede ist, halte ich es für wahrscheinlicher, daß sich saṃśitavrata prägnant auf maunavrata bezieht.

Generell ergibt sich darüber hinaus die Frage, ob saṃśitavrata sich auf bestimmte Formen der Askese bezieht, die gegenüber anderen als strenger erscheinen, oder ob es sich auf die Art und Weise bezieht, in der eine beliebige Askeseform durchgeführt wird. Strenge könnte - etwa beim Schweigegelübde - in der Dauer bestehen oder - bei der Nahrung - in der Art und Menge, die man sich gerade noch erlaubt. Jedenfalls dürfte damit nicht die Konsequenz angesprochen sein, mit der man ein Gelübde durchführt.

Als der König keine Antwort erhält, legt er zornig dem Asketen eine tote Schlange auf die Schulter;[103] "er (der muni) aber blickte zu ihm auf,

98 phena; vgl. dazu auch 1.3.48-50: Upamanyu trinkt ebenfalls den "Schaum" der Milch, den die Kälber ausspucken; sein Lehrer, ṛṣi Dhaumya, untersagt es ihm aber, weil Upamanyu gänzlich fasten soll.

99 1.36.15: gavāṃ pracāreṣv āsīnaṃ vatsānāṃ mukhaniḥsṛtam/
bhūyiṣṭham upayuñjānaṃ phenam āpibatāṃ payaḥ//.

100 Zu phena vgl. auch S. 280. - Ob und wieweit etwa ein Zusammenhang besteht zwischen Śamīkas Anwesenheit auf Kuhweiden bzw. dem "Weiden" der Kühe und der 'kuhgeborenen' Herkunft seines Sohnes, geht aus dem Textmaterial nicht hervor.

101 1.36.16: ... saṃśitavratam/ apṛcchad ... taṃ muniṃ ...//.

102 1.36.18ab: sa munis tasya novāca kiṃcin maunavrate sthitaḥ/.

103 1.36.18c-19a.

sagte aber nichts zu ihm, weder /etwas/ Schönes noch /etwas/ Nicht-Schönes."[104] Der König geht daraufhin in seine Stadt zurück, "der ṛṣi aber saß genau so /da/ (d.h. blieb genau so sitzen, nämlich mit der toten Schlange auf seiner Schulter)".[105]

Der Bericht, den Śṛṅgin von seinem Freund erhält, deckt sich mit dieser eben gegebenen Schilderung; Bewegungslosigkeit und Schweigen werden übereinstimmend als signifikante Merkmale von Śamīkas Verhalten hervorgehoben [106]. Noch während der Freund berichtet, sind sie nicht aufgegeben worden: "Śṛṅgin, dein Vater, der an /seinem/ Gelübde festhält, sitzt heute (noch) genau so /da/"[107] - und so findet ihn Śṛṅgin auch tatsächlich vor: "Er saß dort /auf dem Platz, der/ zum Wandel der Kühe /bestimmt ist/, und trug eine tote Schlange."[108]

Śamīkas Askeseübung wird von seinem Sohn auch als kṛcchra bezeichnet.[109] Dieser Ausdruck könnte zwar ein Terminus technicus für bestimmte Sühneübungen sein,[110] aber für eine solche Auslegung bietet der Text keine Anhaltspunkte. kṛcchra dürfte hier vielmehr in allgemeiner Bedeutung zur Bezeichnung einer gefährlichen/mühevollen/schmerzvollen, also insgesamt schwierigen Situation dienen; dadurch wird allerdings besonders hervorgehoben, daß eine Störung um so schwerer zu werten ist.

In ähnlicher Absicht dürfte Śṛṅgin auch den Ausdruck vṛddha im Zusammenhang mit seinem Vater verwendet haben, nämlich "erzählerisch primär ... /in der/ Funktion, das Ungeheuerliche der Tat des Parikṣit ... herauszustel-

104 1.36.19b-d: ... sa cainaṃ samudaikṣata/
na ca kiṃcid uvācainaṃ śubhaṃ vā yadi vāśubham//.

Man beachte samud-īkṣ = (von unten) hinaufblicken. - Vgl. 1.45.28.

105 1.36.20d: ṛṣis tv āste tathaiva saḥ//.

106 Vgl. den Bericht des Freundes: Der König fragt den Asketen, "der nichts sagte" (1.37.6d: anabhibhāṣiṇam), "der /bewegungslos/ wie ein Baumstumpf war" (1.37.7a: taṃ sthāṇubhūtaṃ tiṣṭhantaṃ); auf seine wiederholten Fragen erhält der König keine Antwort: "Er aber, der mit einem Schweigegelübde versehen war, antwortete ihm /gar/überhaupt/ nichts" (1.37.8ab: sa ca maunavratopeto naiva taṃ pratyabhāṣata). Vgl. auch 1.45.24-25.

107 1.37.9ab: śṛṅgiṃs tava pitādyāsau tathaivāste yatavrataḥ/.

108 1.37.15cd: āsīnaṃ gocare tasmin vahantaṃ śavapannagam//.

Zu gocare vgl. 1.36.15: gavāṃ pracāreṣv.

109 1.37.12b.

110 Vgl. Gampert, bes. Kap. V, S. 47 ff.

len".[111]

Aussagen über Śṛṅgin in der längeren Fassung

Analog zur kürzeren Fassung wird Śṛṅgin auch in der längeren Fassung gleich zu Anfang mit Namen genannt und als mächtiger Asket charakterisiert: "Er hatte einen jungen Sohn namens Śṛṅgin, von scharfer /Askese-/Glut, von großer /Askese-/Macht, von großem Zorn, einen, der schwer zu besänftigen war /und ein/ große/s/ Gelübde hatte."[112] Anders als in der kürzeren Fassung wird bereits am Anfang der Erzählung auf die Jugend Śṛṅgins hingewiesen; diese Betonung hat "darstellerisch-didaktisch ... den Zweck ... /, seine/ Verhaltensweise ... als Jugendtorheit ... /,als/ Ergebnis einer geistigen Unreife ..., wie sie Jugendliche wohl an den Tag legen", erscheinen zu lassen.[113]

Śṛṅgin, "der Sohn des ṛṣi, der heftig (d.h. aufbrausend) war, über /die Maßen/ zum Zorn /neigte/, giftähnlich (in seiner Gefährlichkeit)", wird lachend von einem Freund namens Kṛśa angesprochen, "der sich über ihn lustig machen /wollte/".[114]

Śṛṅgin ist gerade von Brahmā zurückgekehrt,[115] in einer gewissen Hochstimmung, wie man annehmen darf; jedenfalls leitet Kṛśa seine Demütigungen damit ein, daß er Śṛṅgin warnt, stolz oder hochmütig zu sein: "Dein - der du tejas und in gleicher Weise auch tapas hast - dein Vater trägt einen

111 1.37.12a. Vgl. auch Wezler, Śamīka, S. 34. - Zu vṛddha in der Bedeutung /tapo-/vṛddha vgl. z.B. Hara, Tapo-Dhana, S. 61 mit Anm. 13: "The past participle of the verb /vṛdh-/ ... is often compounded with tapas ... and serves as an adjective to describe sages and ascetics." Man beachte auch Haras Hinweis (Tapo-Dhana, S. 62/Anm. 18) auf MBh 3.278.20 bzw. 12.278.24.

112 1.36.21: taruṇas tasya putro 'bhūt tigmatejā mahātapāḥ/
śṛṅgī nāma mahākrodho duṣprasādo mahāvrataḥ//.

Vgl. auch 1.46.2; zu taruṇa vgl. Wezler, Śamīka, S. 33.

113 Wezler, Śamīka, S. 38.

114 1.36.23: sakhyoktaḥ ... sa ... hasatā .../
saṃrambhī kopano 'tīva viṣakalpa ṛṣeḥ sutaḥ/
... narmārthaṃ kṛśena ...//.

Der Freund wird nur in dieser Fassung beim Namen genannt; vgl. dazu Wezler, Śamīka, S. 48: "Soll man annehmen, daß der Erzähler von Mbh. I 45.20 ff. all dies /d.h. die Wechselrede zwischen Śṛṅgin und Kṛśa, die Verhöhnung/, einschließlich der Identität des Freundes, für so unwichtig hielt, daß er meinte, ... auf jede Erwähnung, ja nur Andeutung verzichten zu dürfen?"

115 1.36.22, vgl. dazu 1.46.3.

Kadaver auf der Schulter. Sei nicht hochmütig, Śṛṅgin![116] Wenn ṛṣi-Söhne wie unseresgleichen, Asketen, die ans Ziel /ihrer asketischen Bemühungen?/ gelangt und brahma-kundig sind, sich unterhalten, (dann) sag du kein Wort![117] Wo /wird/ dein Sich-für-einen-Helden-Halten /sein/, wo diese deine /d.h./ derartigen, aus Stolz entstandenen Reden, wenn du deinen Vater sehen wirst, der so (d.h. in der von mir beschriebenen Weise) einen Kadaver trägt?"[118]

Hier dürfte deutlich werden, daß Śṛṅgin sich aufgrund von Leistungen auf dem Gebiet der Askese, mit denen möglicherweise auch sein Aufenthalt bei Gott Brahmā zusammenhängt, über seine Gefährten erhoben und einen entsprechenden Hochmut entwickelt hat. Offenbar pflegte er seine - tatsächliche oder vermeintliche - Überlegenheit gewöhnlich herauszustellen, so daß Kṛśa die willkommene Gelegenheit nutzt, ihn ein wenig zu dämpfen - ihn spüren zu lassen, daß er keinen Grund hat, sich besser zu dünken als sie, mehr noch: daß er ihnen in Wirklichkeit nicht einmal ebenbürtig ist. Kṛśa wirft ihm nicht nur Prahlsucht vor, sondern zweifelt indirekt an seinen Fähigkeiten, indem er durchblicken läßt, obwohl Śṛṅgin über tapas und tejas verfüge, habe er nicht verhindern können, daß seinem Vater eine solche Schmach zugefügt worden sei - und er läßt weiter erkennen, implizit auch als Sprecher der anderen ṛṣi-Söhne, daß diese Schmach auf Śṛṅgin zurückfalle. Damit fordert er Śṛṅgin heraus zu beweisen, daß er wirklich so mächtig ist, wie er offenbar in seinen Reden vorgegeben hat.

Nach dieser provozierenden Spottrede schildert Kṛśa den Vorfall zwar durchaus sachlich, aber Śṛṅgin ist jetzt bereits so in Wut geraten - "... als er hörte, daß sein Vater /etwas/ Totes trug, wurde er von Zorn erfüllt und erhitzte sich völlig vor Wut ..."[119] - , daß er nicht mehr in

116 1.36.24: tejasvinas tava pitā tathaiva ca tapasvinaḥ/
śavaṃ skandhena vahati mā śṛṅgin garvito bhava//.

117 1.36.25: vyāharatsv ṛṣiputreṣu mā sma kiṃcid vaco vadīḥ/
asmadvidheṣu siddheṣu brahmavitsu tapasviṣu//.

118 1.36.26: kva te puruṣamānitvaṃ kva te vācas tathāvidhaḥ/
darpajāḥ pitaraṃ yas tvaṃ draṣṭā śavadharaṃ tathā//.

Zu puruṣamānitva vgl. Wezler, Śamīka, S. 34: "sich 'für einen Mann/ richtigen Mann/Helden' halten".

119 1.37.1: evam uktaḥ sa tejasvī śṛṅgī kopasamanvitaḥ/
mṛtadhāraṃ guruṃ śrutvā paryatapyata manyunā//.

der Lage ist, Fakten ruhig abzuwägen. Er drängt Kṛśa: "Erzähle wahrheitsgemäß, Kṛśa, sieh meine Askesemacht!"[120], und als er Kṛśas Bericht vernommen hat,[121] wird seine maßlose Wut offenbar: "Er stand unbeweglich da, so als stützte er den Himmel (d.h. er steht in einem Zustand völliger Anspannung starr da), mit vor Zorn geröteten Augen, gleichsam aufflammend vor Wut.[122] Er aber, ein tejasvin, von Zorn besessen, verfluchte darauf den König, indem er Wasser berührte, bewirkt (d.h. getrieben) von der Kraft seines Zornungestüms."[123]

Sein Fluch wird in den Versen 1.37.12-14 wiedergegeben.[124] Auch nach dem Fluch ist sein Zorn allerdings noch nicht völlig verraucht, denn als er seinen Vater mit der Schlange auf der Schulter sieht,[125] flammt seine Wut erneut auf: Er ist "noch mehr von Zorn erfüllt"[126] - diesmal aber schlägt der Zorn schnell in Schmerz um: "und er vergoß Tränen aus Kummer ...".[127] Der Vater tadelt und belehrt "den auf diese Weise Zornerfüllten".[128]

Vergleich beider Fassungen

Śṛṅgin steht in beiden Fassungen in völligem Gegensatz zu seinem Vater. Beiden gemeinsam ist zwar eine offensichtlich traditionell-asketische Lebensweise und daraus resultierend asketische Macht, Śṛṅgin jedoch ist reizbar und aggressiv, während Śamīkas Haupteigenschaften innere Ruhe und Zornlosigkeit sind. In der kürzeren Fassung werden beide Askeseformen ohne

120 1.37.4cd: brūhi tvaṃ kṛśa tattvena paśya me tapaso balam//.
Vgl. 1.46.10f (S.20).

121 1.37.5-9.

122 1.37.10: śrutvaivam ṛṣiputras tu divaṃ stabdhveva viṣṭhitaḥ/ kopasaṃraktanayanaḥ prajvalann iva manyunā//.

123 1.37.11: āviṣṭaḥ sa tu kopena śaśāpa nṛpatiṃ tadā/ vāry upaspṛśya tejasvī krodhavegabalāt kṛtaḥ//.
Vgl. 1.46.9.

124 Vgl. 1.46.10. Vgl. Wezler, Śamīka, S. 48-49.

125 1.37.15. Vgl. auch S. 22.

126 1.37.16d: bhūyaḥ krodhasamanvitaḥ.

127 1.37.17a: duḥkhāc cāśrūṇi mumuce.

128 1.37.20b: tathā kopasamanvitam.

Wertung nebeneinandergestellt, die längere Fassung dagegen weist Śamīkas 'zornfreie' Askese als die höherwertige aus.

Wie WEZLER in seinem Aufsatz ausführt, ist die Wertung in der ausführlichen Fassung wahrscheinlich durch Interpretation der in der kürzeren Fassung erzählungskonstitutiven Tatsache entstanden, daß Śamīka den König Parikṣit vom Fluch seines Sohnes unterrichtet.[129] Dadurch erhalten auch andere Erzählelemente der kürzeren Fassung einen anderen Stellenwert in der längeren. Das jugendliche Alter Śṛṅgins z.B. wird herangezogen, um sein "aus kindlicher Unreife übereiltes Handeln"[130] verständlicher (d.h.: entschuldbarer) erscheinen zu lassen.[131]

Das gleiche gilt auch für Kṛśas Verhöhnung, die ein zusätzliches Erzählelement der längeren Fassung ist, um Śṛṅgins Fehlverhalten noch weiter abzuschwächen.[132] Auf diese Weise symbolisiert Jugendlichkeit nicht nur Unfertigkeit und Unausgeglichenheit, sondern insbesondere auch Empfindlichkeit/Verletzlichkeit. Die Schilderung von Śṛṅgins Zorn erfolgt in der längeren Fassung mit besonders vielfältigen und anschaulichen Mitteln. Seine latente Neigung zum Zorn, dessen Steigerung, schließlich der akute

129 Wezler, Śamīka, S. 51: "... Entwicklung ...: Ein Bearbeiter A hat ... aus der Tatsache, daß Śamīka König Parikṣit über den Fluch informiert, herausgehört, daß der Vater mit der Reaktion seines Sohnes nicht einverstanden ist, oder in diesem Handlungselement eine geradezu ideale Möglichkeit gesehen, ... Grundsätzliches über das Verhältnis von Asketen zu ihrem König ... vorzutragen ..." - Wezler, Śamīka, S. 52: "Hat man die Aussage ..., daß Śamīka König Parikṣit warnt, erst einmal dahingehend psychologisch ausgesponnen, daß er mit der Tat seines Sohnes nicht einverstanden ist, dann weist das ... Verhalten Śamīkas ... klar die Richtung, in der das Motiv für diese Mißbilligung zu suchen ist: nämlich in der Überzeugung Śamīkas, daß einer Beleidigung durch den König allein mit 'Gemütsruhe' zu begegnen ist und ... grundsätzlicher und weitergehender interpretiert ..., daß ein Asket sich überhaupt jeglichen Zornes enthalten ... soll."

130 1.37.27ab: ... bālyāt sahasā ... kṛtam/.

Vgl. Wezler, Śamīka, S. 41.

131 Wezler, Śamīka, S. 38: "... hat die Charakterisierung des einen Asketen als jung und unreif ... den ... Zweck ..., sinnfällig zu machen, daß die Verhaltensweise ... bestenfalls als Jugendtorheit betrachtet werden kann ..."

132 Wezler, Śamīka, S. 51: "Die in der Sache scharfe Kritik an Śṛṅgin ... glaubte er [der Bearbeiter] dadurch etwas mildern zu können, daß er Kṛśa ... dessen Zorn noch zusätzlich durch seine höhnische Rede anstacheln läßt, so daß sich Śṛṅgins Fehlverhalten, da besser motiviert, nicht mehr als gar so schwerwiegend, seinem Bild abträglich ausnimmt."

Ausbruch des Zorns, veranlaßt durch den tiefen (und ohnmächtigen) Schmerz über die Schmach, die ihm indirekt angetan worden ist und die recht eigentlich den Anlaß zu seiner eigenen Demütigung bietet: Dies alles steht in der längeren Version weit mehr im Vordergrund als Śṛṅgins außergewöhnliche, aus tapas resultierende Machtfülle, wie dies in der kürzeren Fassung der Fall ist.[133]

Śṛṅgins außerordentliche Macht, gekoppelt mit seiner außergewöhnlichen Reizbarkeit, macht ihn um so gefährlicher, als er seine asketische Kraft ungezügelt im Zorn einsetzt. Nur ein einziges Mal erfährt man (und zwar in der längeren Fassung) über ihn, daß er "sehr beherrscht/gezügelt"[134] sei - ein gängiges Epitheton für Asketen, das allerdings, wie hier zu sehen ist, schlechterdings den Zorn nicht ausschließt.

Anders verhält es sich dagegen mit dem asketisch mächtigen, aber sich selbst beherrschenden Śamīka: Für ihn ist Selbstzügelung nicht nur ein Mittel zum Erwerb von Askesemacht - man kann vielmehr annehmen, daß er sich auch beim eventuellen Einsatz dieser Macht von ihr leiten läßt.

Eine interessante Information läßt sich übereinstimmend beiden Fassungen entnehmen; sie wirkt um so überzeugender, als sie nurmehr beiläufig mitgeteilt wird; es handelt sich um Parikṣits gesteigerte Reizbarkeit, die als Folgeerscheinung von Nahrungs- und Ruheentzug verständlich gemacht wird.[135] Unter äußerlich ganz ähnlichen Bedingungen begehen auch Asketen ihre Übungen - mit dem wesentlichen Unterschied allerdings, daß sie sich freiwillig und beabsichtigt in elementaren körperlichen Bedürfnissen einschränken. Auch hier kann gesteigerte Reizbarkeit die Folge sein - wie am Beispiel Śṛṅgins gezeigt wird -, deren Beherrschung allerdings möglich und, wie die längere Fassung explizit aussagt, auch nötig ist. Daß man aber selbst unbeabsichtigt auf sich genommene Entbehrungen als eine Art "unfrei-

133 Einige Passagen in der längeren Fassung enthalten ausführlichere Schilderungen, worauf auch Wezler hinweist (Śamīka, S. 47-48); dennoch ist auffällig, daß sich in der kürzeren Fassung insgesamt nur 3 Ausdrücke für Śṛṅgins Zorn finden (in 1.46.2,8,9), denen 15 solcher Attribute in der längeren gegenüberstehen (1.36.21,23; 1.37.1,10,11, 15,16,18,20; 1.38.21).

134 1.36.22d: susaṃyataḥ.

135 Vgl. 1.45.23,25 und 1.36.14,16; 1.37.7,26.

williger Askese"[136] betrachten kann; davon zeugt 1.37.26, wo Śamīka zur Entschuldigung des Königs sagt: "Ohne Zweifel wurde dies (d.h. die Beleidigung), als er heute hierher [kam], von ihm gemacht [als einem], der [mein] Schweigegelübde nicht kannte, der hungrig, erschöpft [und] ein *tapasvin* war."[137] Dieses Attribut mutet zunächst tatsächlich befremdlich an, ist doch von einem Parikṣit "eigentümlichen *tapas*" bisher nicht die Rede gewesen. Auch die Überlieferer scheinen ähnlich empfunden zu haben, so daß sich für die problematische Stelle die v.l. *yaśasvinā*, *tarasvinā*, *mṛgalipsunā*, *mṛgalipsayā* finden - Ausdrücke also, die offensichtlich bei einem *kṣatriya* für passender gehalten wurden. Dennoch fällt die große Ähnlichkeit zwischen der emotionellen Verhaltensweise des (unasketischen) Parikṣit und des (asketischen) Śṛṅgin auf, so daß man wohl vermuten darf, der Erzähler habe dieses Attribut bewußt gewählt, weil er Parikṣits Aggressivität als Folgeerscheinung von Nahrungs- bzw. Schlafmangel, gewissermaßen als Folgeerscheinung einer (unfreiwilligen) 'Askeseübung' verstanden wissen wollte.

Im übrigen hat das Adjektiv *tapasvin* auch die allgemeine Bedeutung "geplagt/gequält"[138], eine Bedeutung, die sich - wie HARA anhand des Femininums *tapasvinī* "as an adjective of the unfortunate heroine of the dramas" darlegt[139] - ableitet von der Vorstellung, daß jemand Härten und Entbehrungen wie eine Art *tapas* erträgt.[140]

136 Vgl. Wezler, Speiseresteesser, S. 50.

137 1.37.26: teneha kṣudhitenādya śrāntena *ca tapasvinā*/
ajānatā *vratam idaṃ kṛtam* etad asaṃśayam//.

Übrigens geht aus dieser Belegstelle hervor, daß Parikṣits Tat und Śṛṅgins Fluch am gleichen Tage stattfinden: *adya*.

138 PW: "geplagt, gequält, vom Schicksal heimgesucht, arm".
MW: "distressed, wretched, poor, miserable".

139 Hara, Tapasvinī, S. 158, führt als Beispiel aus dem epischen Material auch Damayantī (3.64.10) an.

140 Hara (Tapasvinī) weist unter Bezug auf das PW darauf hin, daß "the meaning *geplagt* is a natural development from *tapas* [heat or asceticism] ..." (S. 154). (Die eckige Klammer wurde von mir eingefügt.) Haras Schlußfolgerung allerdings, daß die Aspekte geduldiges Ertragen von Härten/Leiden (*kṣamā*, *sahana*) bzw. Unterdrückung der Gefühle, speziell des Zorns und der Lust (*krodha*, *kāma*), das *tapas* ("ascetic merit") der *tapasvinī* ausmachten, welche dadurch den anderen als "miserable" oder "pitiable" erscheine (S. 158-159), kann - wie die vorstehenden Ausführungen hinsichtlich der Aggressivität zeigen - nicht auf den *tapasvin* Parikṣit angewendet werden.

Festgehalten zu werden verdient auch die Tatsache, daß man der längeren Fassung eindeutig entnehmen kann, daß Śamīka tatsächlich im Walde s i t z t ; dafür findet sich das prägnante Verb ās.[141] Implizit zeigt sich allerdings dieses Faktum auch in der Verwendung von samudaikṣata[142]: "er blickte (den König) von unten herauf an". Mit diesem Ausdruck wird außerdem eindeutig zu verstehen gegeben, daß Śamīka sich nicht etwa im Zustand meditativer Versenkung befindet, nehmen doch seine Sinne offensichtlich von außen kommende Reize wahr: Er hört die Frage des Königs und spürt vermutlich auch die Berührung an seiner Schulter: Daraufhin blickt er auf und schaut den König an.[143] Demnach muß man sein Nicht-Reagieren auf die Provokation, sein Verharren in Schweigen, als eine bewußte, gewollte Handlung verstehen.

Es bleibt nachzutragen, daß die längere Fassung klarer als die kürzere herausstellt, worin das Frevelhafte an Parikṣits Tat eigentlich besteht. Beide Fassungen sagen übereinstimmend aus, daß Parikṣit selbst jeden körperlichen Kontakt mit der toten Schlange meidet: Er hebt sie mit dem Ende seines Bogens auf.[144] Danach allein ist aber nicht ohne weiteres zu entscheiden, ob seine Tat deshalb so negativ bewertet wird, weil er dem Asketen eine S c h l a n g e umlegt, oder ob es vielmehr daher rührt, daß diese Schlange t o t ist. Aus dem Gespräch zwischen Kṛśa und Śṛṅgin kann man jedoch ersehen, daß der Kadaver das eigentlich Beleidigende ist: viermal wird von "etwas Totem" gesprochen[145], das Śamīka auf der Schulter trägt, bevor es als "tote Schlange" spezifiziert wird.[146]

Andererseits darf nicht unerwähnt bleiben, daß für die Gesamterzählung die Tatsache, daß Parikṣit eine Schlange verwendet, sehr wohl von Bedeutung ist: Dadurch wird der Zusammenhang zwischen dieser Tat und den Folgeereignissen hergestellt: Denn Śṛṅgin verflucht Parikṣit, er solle durch eine Schlange sterben, und dies wiederum führt zur Vernichtung der Schlan-

141 Z.B. in 1.36.15; 1.36.20 und 1.37.15; deswegen wurde meine Übersetzung von Vers 1.45.25 absichtlich durch ein Fragezeichen als unsicher gekennzeichnet (vgl. S. 13, sthitam = "dasaß (oder dastand?)").

142 1.36.19ab.

143 Der Zustand der meditativen Versenkung wird z.B. im Zusammenhang mit dem vierfachen dhyānayoga (12.188.1) beschrieben; vgl. 12.188.5-6; hierbei ist die Wahrnehmung durch alle Sinne ausgeschaltet (vgl. auch A. 60 (253)).

144 Vgl. 1.45.27; 1.36.18-19; 1.37.8.

145 1.36.24c; 1.36.26d; 1.37.1c; 1.37.2d.

146 1.37.3. Zur Verunreinigung durch Leichname vgl. auch Manu 5.62,64,85.

gen durch Parikṣits Sohn Janamejaya, weil eine von ihnen seinen Vater getötet hat.[147] Seit alters her war das vorhergesagt[148]; hier schließt sich der Kreis: Wo die Erzählung angefangen hat, da endet sie auch wieder.

147 O'Flaherty, S. 24, nennt diese Art von Fluch (allerdings alles andere als glücklich) "homoeopathic curse", den sie wie folgt definiert: "... those [curses] in which a character is cursed to experience an exaggeration of that aspect of his nature which prompted the curse ..."

148 Vgl. S. 39-40.

II. Jaratkāru

Die Geschichte vom Asketen Jaratkāru bildet einen wichtigen Bestandteil der Āstīka-Legende; sie liegt in zwei Versionen[1] vor, nämlich:

1. in einer kürzeren Fassung, die von 1.13.9 bis 1.13.44 reicht,

und

2. in einer längeren Fassung, die die Verse 1.41.1 bis 1.44.22 umfaßt. Dieser längeren Darstellung gehen einige kürzere Passagen voraus, die für das Verständnis des Zusammenhangs relevant sind und deshalb ebenfalls berücksichtigt werden; es handelt sich um die Verse 1.34.12 bis 1.34.18 sowie um das Textstück 1.35.10 bis 1.36.7.

Aussagen über Jaratkāru in der kürzeren Fassung

Die kürzere Fassung befindet sich am Anfang des Āstīka-Parvan[2]. Der sūta leitet seine Erzählung ausdrücklich mit der Ankündigung ein, er werde die Āstīka-Legende[3] so erzählen, wie er sie selbst von seinem Vater vernommen habe. "Āstīkas Vater," so beginnt er, "war ein Mächtiger, dem Prajāpati ähnlich, ein brahmacārin, der immer von gezügelter Nahrung/saufnahme/ war, der immer an gewaltiger Askese Gefallen hatte.[4] Er war berühmt als Jaratkāru, ein großer ṛṣi, dessen Samen nach oben/aufwärts (gerichtet) war. Er war der beste dharma-Kenner der Yāyāvaras, einer, der /ein?/ geschärfte/s/ Gelübde hatte."[5]

1 Der Erzähler beider Fassungen ist wiederum der sūta Ugraśravas; sein Zuhörer und Gesprächspartner ist der Brahmane Śaunaka (vgl. auch A.1 (1)). Bereits an früherer Stelle weist ein duṇḍubha (der früher ein ṛṣi war) den Ruru auf Janamejayas Schlangenopfer und auf Āstīka hin (1.11.16-17); Ruru hört die Geschichte dann allerdings von seinem eigenen Vater (1.12.5), d.h. von Cyavanas Sohn Pramati (vgl. 1.8.1-2); unmittelbar auf 1.12.5 folgt mit Vers 1.13.1 Śaunakas Bitte an Ugraśravas, die ganze Geschichte zu erzählen. Ein Bericht von Pramati wird im MBh nicht überliefert.

2 1.2.34.

3 1.13.8c: ... āstīkam ākhyānaṃ; vgl. auch S. 59-60.

4 1.13.9: āstīkasya pitā hy āsīt prajāpatisamaḥ prabhuḥ/ brahmacārī yatāhāras tapasy ugre rataḥ sadā//.

5 1.13.10: jaratkārur iti khyāta ūrdhvaretā mahān ṛṣiḥ/ yāyāvarāṇāṃ dharmajñaḥ pravaraḥ saṃśitavrataḥ//.
Zu urdhvaretas vgl. auch S. 328-329.

Demnach wird Jaratkāru in die Gruppe der ṛṣis eingeordnet; er gehört zudem zu den Yāyāvaras; unter ihnen zeichnet er sich durch seine hervorragende Kennerschaft des dharma aus. Als brahmacārin ist er den strengen Anforderungen dieser Lebensweise verpflichtet, insbesondere also der Keuschheit. Gleichzeitig wird er aber auch explizit als Asket charakterisiert: Die im brahmacarya geforderte sexuelle Enthaltsamkeit erfüllt er als ein ūrdhvaretas; seine Körperkontrolle ist also so vollkommen, daß weder willentlich noch unwillentlich ein Samenerguß erfolgt.

Auch in seiner Ernährungsweise ist das Prinzip der Zügelung/Unterdrükkung erkennbar, wenn auch offen bleibt, welcher Art die Einschränkung ist: quantitativ, d.h. bezogen auf die Menge der Nahrung bzw. Anzahl der Mahlzeiten in einem bestimmten Zeitraum, oder qualitativ, d.h. beschränkt auf bestimmte Nahrungsmittel. Bei einer so allgemein gehaltenen Aussage wie yatāhāra zieht man wohl am besten beide Möglichkeiten in Betracht.

Ähnlich allgemein ist auch der Ausdruck saṃśitavrata, aus dem nicht einmal klar wird, ob es sich um ein Gelübde oder um mehrere handelt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang aber, daß damit gewisse strenge Observanzen angezeigt sind.

Explizit auf Jaratkāru als praktizierenden Asketen verweist der Terminus tapasy ugre rataḥ, den man aufgrund des Kontextes recht wörtlich nehmen darf: "er erfreute sich/fand Freude/Gefallen an gewaltiger/schrecklicher Askese". Dieses ugraṃ tapas ist, wie sich aus der längeren Fassung ergibt, durch strenge Kontrolle der elementarsten Körperbedürfnisse charakterisiert.

Als ein prabhu ist Jaratkāru jemand, der über prabhāva verfügt - über Macht, und zwar implizit über Askesemacht.[6] In dieser Hinsicht wird er mit Prajāpati verglichen, dem "Herrn aller Wesen"[7], die er den Schöpfungslegen-

6 Vgl. Hacker, KS (Topos), S. 343, tapas erzeugt tejas: "... aus dieser Glut heraus hat der Mensch dann eine ... über das Normale hinausgehende 'Macht', welche mit dem Wort prabhāva bezeichnet werden kann."
Vgl. zu prabhāva auch S. 218-219, 222.

7 Vgl. z.B. 1.58.43cd: ... sarvabhūtānām īśaḥ ... prajāpatiḥ//.
Vgl. auch 12.155.2ab oder 14.50.14ab (prajāpatir idaṃ sarvaṃ tapasaivāsṛjat prabhuḥ; ähnlich auch 12.284.15ab oder auch 3.185.48, wo Brahmā als Fisch sich mit Prajāpati identifiziert).

den zufolge erschaffen konnte, nachdem er tapas geübt hatte.[8] Damit wird Jaratkāru eine weitreichende, ja: gott- oder göttergleiche Macht zugeschrieben.

Immerhin werden aus dieser kurzen Charakterisierung von Jaratkāru wesentliche Grundzüge seiner asketischen Lebensweise erkennbar: sexuelle Abstinenz, Nahrungsbeschränkung, strenge Gelübde. Eine weitere Eigenheit seines Asketenlebens ist die Unbehaustheit: er wandert ohne feste Bleibe umher.

Dabei erblickt er eines Tages "seine eigenen Vorväter, die in einem großen Loch (oder einer Grube) herabhingen, mit den Füßen nach oben, mit dem Kopf nach unten".[9] Obwohl der Erzähler den Zuhörern den Sachverhalt durch svān eindeutig erklärt, wird doch sofort klar, daß Jaratkāru diesen Zusammenhang nicht erkennt, denn er fragt sie: "Wer seid ihr?"[10] Sie, die an einem Grasbüschel hängen, das eine Maus/Ratte bis auf eine Wurzelfaser schon ringsum gefressen hat,[11] antworten ihm: "Wir sind ṛṣis, die [ein?] geschärfte[s] Gelübde haben, Yāyāvaras mit Namen. Wir gehen nach unten in die Erde, o Brahmane, weil unsere Geschlechterfolge dem Untergang [entgegengeht] (d.h., weil unser Geschlecht ausstirbt)."[12] Aus dieser Antwort der Väter ergibt sich sofort, daß auch sie ihren Besucher nicht erkennen, daß er für sie nur irgendein unbekannter Brahmane ist.

8 Vgl. Winternitz, GIL, S. 191 ff. (dort Hinweise z.B. auf Śat. Brāhm. II,2,4 oder II,5,1). Vgl. Oldenberg, Brāhmaṇas, S. 26 ff. - Der Vergleich mit dem spätvedischen Prajāpati, dem Schöpfergott schlechthin, ist für die relative Datierung der Jaratkāru-Erzählung auch insofern interessant, als er ein Indiz dafür ist, daß die Geschichte in ihrem Kern in die spätvedische Periode hineinreicht; vgl. hierzu auch Hackers Überlegungen zum Brahmāismus (Stellenangabe s. A. 84 (18)) sowie Hacker, KS (Kosmogonie), S. 491: "Brahmā hat ... die Rolle des vedischen Prajāpati übernommen."

9 1.13.11: aṭamānaḥ kadācit sa svān dadarśa pitāmahān/
lambamānān mahāgarte pādair ūrdhvair adhomukhān//.

10 1.13.12: tān abravīt sa dṛṣṭvaiva jaratkāruḥ pitāmahān/
ke bhavanto 'valambante garte 'smin vā adhomukhāḥ//.

11 1.13.13: vīraṇastambake lagnāḥ sarvataḥ paribhakṣite/
mūṣakena nigūḍhena garte 'smin nityavāsinā//.

12 1.13.14: yāyāvarā nāma vayam ṛṣayaḥ saṃśitavratāḥ/
saṃtānaprakṣayād brahmann adho gacchāma medinīm//.

Nun schildern sie ihm ihre Situation: Ihr einziger Nachkomme, ein gewisser Jaratkāru, beschäftige sich ausgerechnet mit Askese; er, dieser 'Unglücksrabe', wolle nicht heiraten, um Söhne zu zeugen, deshalb drohe ihr Geschlecht auszusterben. An diesem "Beschützer", d.h. an Jaratkāru, hätten sie jedenfalls keine Hilfe. Und sie fragen ihn, wer er sei, der sie wie ein Verwandter bemitleide.[13]

Jaratkāru erkennt dadurch, daß er seine Vorväter vor sich sieht und daß ihre Vorwürfe ihn selbst betreffen. Er gibt sich ihnen zu erkennen und fragt: "Was soll ich jetzt tun?"[14]

Sie erwidern ihm darauf, er möge sich um Nachkommenschaft bemühen: "in [deinem] eigenen Interesse und in unserem Interesse und [in] eben [dem Gedanken]: '[das (nämlich die Zeugung von Nachkommenschaft) ist] dharma'".[15]

Ganz offensichtlich unterscheidet sich Jaratkārus Verständnis von dharma von dem seiner Vorväter, so daß es nötig wird, ihn über den 'richtigen' dharma zu belehren. Deshalb erklären die Vorväter ihm: "Denn nicht durch dharma-Resultate noch durch gutangehäufte Askese(-Resultate) erreichen die hier die gati, zu welcher jene gelangen, die Söhne haben."[16]

13 1.13.15: asmākaṃ saṃtatis tv eko jaratkārur iti śrutaḥ/
mandabhāgyo 'lpabhāgyānāṃ tapa eva samāsthitaḥ//.

1.13.16: na sa putrāñ janayituṃ dārān mūḍhaś cikīrṣati/
tena lambāmahe garte saṃtānaprakṣayād iha//.

1.13.17: anāthās tena nāthena yathā duṣkṛtinas tathā/
kas tvaṃ bandhur ivāsmākam anuśocasi sattama//.

nātha, ein "Beschützer", ist einer, der Fürsorgepflichten hat.

1.13.18 (eine inhaltliche Wiederholung von 1.13.17cd):
jñātum icchāmahe brahman ko bhavān iha dhiṣṭhitaḥ/
kimarthaṃ caiva naḥ śocyān anukampitum arhasi//.

Sehr anschaulich ist übrigens das Verb adhi-sthā in der Bedeutung "über [etwas] stehen [und hinunterblicken]"; das trifft genau auf Jaratkāru zu: Er steht oben am Rand des Loches/der Grube und blickt hinunter auf die Väter.

14 1.13.19: mama pūrve bhavanto vai pitaraḥ sapitāmahāḥ/
brūta kiṃ karavāṇy adya jaratkārur ahaṃ svayam//.

15 1.13.20: yatasva yatnavāṃs tāta saṃtānāya kulasya naḥ/
ātmano 'rthe 'smadarthe ca dharma ity eva cābhibho//.

16 1.13.21: na hi dharmaphalais tāta na tapobhiḥ susaṃcitaiḥ/
tāṃ gatiṃ prāpnuvantīha putriṇo yāṃ vrajanti ha//.

Der Ausdruck -phalais bezieht sich gleichermaßen auf dharma wie auf tapas, tapobhiḥ muß somit nicht als Askeseübungen, sondern als Resultat/Ergebnis dieser Übungen verstanden werden; man beachte im übrigen die Pluralform von tapas. - Zu gati vgl. auch A. 21 (5).

Sie wiederholen ihre Forderung, er solle heiraten und für Nachkommen sorgen, denn "das ist das, was uns in höchstem Maße zum Guten gereicht."[17]

Jaratkāru stimmt zunächst zu, nachdem er erklärt hat, warum er bisher nicht geheiratet hat: "Ich war /bisher/ immer entschlossen: 'Ich werde eine Frau wahrlich nicht nehmen'."[18] Seine eindeutige Zusage schränkt er aber mit seinen nächsten Worten stark ein, denn nun knüpft er seine Bereitschaft zur Ehe an bestimmte Bedingungen, die die erfolgreiche Ausführung seiner Absicht zumindest erheblich erschweren werden, vielleicht sogar unmöglich machen: Das Mädchen müsse den gleichen Namen tragen wie er selbst und ihm von ihren Verwandten wie ein Almosen gegeben werden. "Unter dieser Bedingung" werde er heiraten, aber nicht anders.[19]

Die Bedingung sanāmnī erklärt Jaratkāru nicht, aber zur Bedingung bhaikṣavat äußert er sich mit folgender Überlegung: "Wer wird mir denn eine Frau geben, zumal bei meiner Armut? Aber wenn irgendwer sie mir als Almosen anbietet, werde ich sie annehmen."[20]

Dieser Gedankengang dürfte auch von einem gewissen Realitätssinn zeugen, denn Jaratkāru scheint sich darüber im klaren zu sein, daß die von Asketen hochbewertete Tugend 'Besitzlosigkeit' in den Augen von Verwandten heiratsfähiger Mädchen als "Armut" betrachtet wird und damit als eine Eigenschaft, die einem Bewerber nicht zum Vorteil gereicht. Auch deswegen könnte er sich von einer normalen Bewerbung wenig Erfolg versprechen und am ehesten noch Chancen darin sehen, eine Frau als Bettelgabe zu erhalten.

Besonders aber kommt dadurch zum Ausdruck, daß Jaratkāru nicht bereit ist, ein wichtiges Prinzip seiner asketischen Lebensweise - die Besitzlosigkeit bzw. das Leben von Almosen - aufzugeben. Von einem anderen konstituierenden Element des Asketenlebens, der Keuschheit nämlich, muß er notgedrungen (zumindest zeitweilig) abgehen, wenn er Nachkommen zeugen will;

17 1.13.22: tad dāragrahaṇe yatnaṃ saṃtatyāṃ ca manaḥ kuru/
putrakāsmanniyogāt tvam etan naḥ paramaṃ hitam//.

18 1.13.23: na dārān vai kariṣyāmi sadā me bhāvitaṃ manaḥ/
bhavatāṃ tu hitārthāya kariṣye dārasaṃgraham//.

19 1.13.24: samayena ca kartāham anena vidhipūrvakam/
tathā yady upalapsyāmi kariṣye nānyathā tv aham//.

1.13.25: sanāmnī yā bhavitrī me ditsitā caiva bandhubhiḥ/
bhaikṣavat tām ahaṃ kanyām upayaṃsye vidhānataḥ//.

20 1.13.26: daridrāya hi me bhāryāṃ ko dāsyati viśeṣataḥ/
pratigrahīṣye bhikṣāṃ tu yadi kaścit pradāsyati//.

dieses Zugeständnis macht er - aber ansonsten will er soviel von seiner bisherigen Lebensweise als irgend möglich beibehalten.

Er bekräftigt noch einmal, daß er nur zu seinen Bedingungen heiraten werde, "andernfalls niemals".[21]

Die problematische Bedingung "Gleichnamigkeit" engt allerdings - wenn sie überhaupt erfüllbar ist - die Menge der für ihn möglichen Ehefrauen weiter ein. Mit Sicherheit kann man ausschließen, daß Jaratkāru von der Existenz der Vāsuki-Schwester und ihrer sowie seiner eigenen Vorbestimmung entsprechend dem Ratschluß der Götter weiß. Auf diesen Punkt wird noch einzugehen sein; hier genügt es festzuhalten, daß Jaratkāru nur bereit ist, zu seinen Bedingungen zu heiraten.

Ein wenig wird allerdings auch spürbar von Jaratkārus Widerwillen, seine Prinzipien aufzugeben, davon, wie lästig es ihm ist, diese Pflicht zu erfüllen. Er scheint nicht wirklich überzeugt zu sein, daß er "in seinem eigenen Interesse" so handeln muß, denn die Bedeutung der Nachkommenschaft bezieht er offenbar ausschließlich auf seine Väter. Das wurde klar, als er seine grundsätzliche Bereitschaft zur Ehe aussprach[22]; und das wird auch klar, als er auf die möglichen Folgen seiner Heirat hinweist: "Und dabei wird sicherlich zu eurer Errettung ein (männlicher) Nachkomme entstehen. Meine Väter sollen sich freuen, nachdem sie an einen ewigen Ort versetzt worden sind."[23]

21 1.13.27: evaṃ dārakriyāhetoḥ prayatiṣye pitāmahāḥ/
anena vidhinā śaśvan *na kariṣye* 'ham anyathā//.

22 Vgl. 1.13.23cd.

23 1.13.28: tatra *cotpatsyate* jantur bhavatāṃ tāraṇāya vai/
śāśvataṃ sthānam āsādya modantāṃ pitaro mama//.

Unter *śāśvataṃ sthānam* wird offensichtlich ein Ort verstanden, der das genaue Gegenteil von jener sich ständig verändernden, daher unsicheren Aufenthaltsstätte ist, an der sich die Väter jetzt gerade aufhalten, nämlich immer in Gefahr, "in die Erde zu gehen/herabzufallen", wenn die Maus/Ratte (= Zeit) ihre letzte Familienverbindung "aufgefressen" hat. Daher könnte "ewig" im Sinne von "von der Zeit unabhängig/beständig" verstanden werden; vgl. auch 3.97.25. - Vgl. auch 1.220.13: *lokān śāśvatān*: Dem *muni* Mandapāla (der auch als *ūrdhvaretas* und *tapasvin* bezeichnet wird) sind nach seinem Tode die Welten "verschlossen" (*sam-/āvṛta-*); erst wenn er Nachkommen gezeugt hat, kann er die *lokān śāśvatān* "genießen" (*bhuj*) (vgl. 1.220.5-14). - Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Himmelsbeschreibung in 3.247.1-36; ab 3.247.38 wird geschildert, wie Mudgala ausdrücklich auf einen Himmel verzichtet, aus dem man auf die Erde wiederkehren muß. Mudgala sucht nämlich einen *sthānam atyantaṃ* (3.247.40). Er gibt seine *śiloñchavṛtti* auf, erlangt danach *śama* (3.247.41) und schließlich sein Ziel: *jagāma śāśvatīṃ siddhiṃ parāṃ nirvāṇalakṣaṇām* (3.247.43).

Damit ist Jaratkārus Unterredung mit seinen Vorvätern beendet; im unmittelbar folgenden Vers wird geschildert, wie er seine Suche nach einer passenden Frau beginnt: "Darauf [durch-]wanderte dann der Brahmane, der [ein?] geschärfte[s] Gelübde hatte, die Erde, mit dem Ziel, eine Frau zu finden, um zu heiraten. Aber er fand keine Frau [für sich]."[24]

Man kann davon ausgehen, daß Jaratkārus Wanderung eine gewisse Zeit in Anspruch nimmt; "eines Tages" gelangt er dabei in einen Wald, "(und) indem der Brahmane sich der Worte seiner Vorväter erinnerte, äußerte er, der sich ein Mädchen als Almosen wünschte, vergleichsweise langsam/leise/ruhig (?) drei Klagereden."[25]

Jaratkāru wirkt wie jemand, der beharrlich ein bestimmtes Ziel verfolgt, ohne sich jedesmal wieder über seine Beweggründe klarzuwerden. Bisher sind seine Versuche, dieses Ziel zu erreichen, erfolglos geblieben. In einer solchen Situation überdenkt man wohl noch einmal alles, was damit zusammenhängt; deshalb wird vielleicht gesagt, daß Jaratkāru sich das Gespräch mit seinen Vorvätern in Erinnerung ruft. Andererseits könnte auch dieser Gedanke seine Vorlage in der längeren Fassung, in den Versen 1.42.12-13, haben.

Problematisch ist in jedem Fall das Textstück cukrośa ... tisro vācaḥ śanair iva. Vorstellbar wäre zwar noch, daß Jaratkāru (wegen der besonderen Eindringlichkeit etwa) "[feierlich] langsam" spricht - sich vorzustellen, daß Jaratkāru "leise" spricht, ergibt erst recht keinen Sinn, denn er möchte doch gehört werden - , aber für den Ausdruck tisro vācaḥ enthält die kürzere Fassung keinerlei Anhaltspunkte. Hier besteht augenscheinlich eine

Zu tāraṇa vgl. PW: "glückliches Hinüberbringen", "Erretten", vornehmlich auch im Sinne von "über ein Gewässer setzen", "etwas überschreiten", "über etwas gelangen". Man könnte tāraṇa in Vers 1.13.28 also als "Hinüberbringen (in eine andere Welt)" verstehen, könnte darin aber auch noch den Nachhall alter Vorstellungen von einem 'Totenfluß' bzw. Gewässer sehen (vgl. Oldenberg, Veda, S. 545 bzw. Thieme, KS (Weg), S. 88-89).

24 1.13.29: tato niveśāya tadā sa vipraḥ saṃśitavrataḥ/
mahīṃ cacāra dārārthī na ca dārān avindata//.

25 1.13.30: sa kadācid vanaṃ gatvā vipraḥ pitṛvacaḥ smaran/
cukrośa kanyābhikṣārthī tisro vācaḥ śanair iva//.

śanair iva: v.l. śanair iti, śanair iha, śanaiḥ śanaiḥ. - Vgl. 1.42.10.

Im übrigen gehört śanaiḥ zum Wortschatz der längeren Fassung, es kommt dort dreimal vor: 1.36.4; 1.41.7; 1.41.25; man könnte erwägen, ob es der Erzähler der kürzeren Fassung von dort 'übernommen' hat.

Lücke; auch der unmittelbar folgende Vers deutet darauf hin. Dort wird nämlich berichtet, wie Vāsuki plötzlich zur Stelle ist und seine Schwester anbietet. Die Zusammenhänge werden erst klar, wenn man die längere Fassung heranzieht. Bei ihrer Besprechung soll deshalb versucht werden, diese Widersprüche aufzuhellen.[26]

Jaratkāru akzeptiert Vāsukis Schwester nicht, "(weil) er denkt: 'Sie hat nicht den gleichen Namen /wie ich/'."[27] Jaratkārus Absicht, nur ein gleichnamiges Mädchen zu heiraten, das ihm außerdem als Almosen angeboten wird, ist noch einmal im Vers 1.13.32[28] wiederholt.

Der mahātapas Jaratkāru fordert den nāga-Fürsten auf, wahrheitsgemäß zu sagen, welchen Namen seine Schwester habe,[29] und erfährt, daß dies wirklich Vāsukis jüngere Schwester Jaratkāru ist, seit jeher schon für ihn bestimmt.[30] Die Verse 1.13.35-36 erklären Vāsukis Verhalten: Dem Fluch ihrer Mutter zufolge sollen die Schlangen beim Opfer von Janamejaya verbrannt werden; um diesen Fluch zu "beschwichtigen", gibt Vāsuki "dem Asketen, der /ein?/ gute/s/ Gelübde hatte", seine Schwester.[31]

Auch hier muß in der Erzählung eine Lücke vorliegen, denn es wird nicht klar, warum eine Heirat der Vāsuki-Schwester mit dem Asketen zur Milderung oder Abschwächung des Fluches führt; ein solches Wissen wird offenbar vorausgesetzt, ist aber tatsächlich nur aus jenen Passagen des Āstīka-Parvan zu erfahren, die der längeren Fassung unmittelbar vorausgehen.

26 Vgl. S. 50-51.

27 1.13.31: taṃ vāsukīḥ pratyagṛhṇād udyamya bhaginīṃ tadā/
na sa tāṃ pratijagrāha na sanāmnīti cintayan//.

28 1.13.32: sanāmnīm udyatāṃ bhāryāṃ gṛhṇīyām iti tasya hi/
mano niviṣṭam abhavaj jaratkāror mahātmanaḥ//.

ud-yam hat lt. PW auch die Bedeutung "darbringen/hinhalten von Opfergaben"; von daher erhält das Verb also eine signifikante Bedeutung in Verbindung mit bhaikṣa/bhikṣā.

29 1.13.33: tam uvāca mahāprājño jaratkārur mahātapāḥ/
kiṃnāmnī bhaginīyaṃ te brūhi satyaṃ bhujaṃgama//.

30 1.13.34: jaratkāro jaratkāruḥ svaseyam anujā mama/
tvadarthaṃ rakṣitā pūrvaṃ pratīcchemāṃ dvijottama//.

31 1.13.35: mātrā hi bhujagāḥ śaptāḥ pūrvaṃ brahmavidāṃ vara/
janamejayasya vo yajñe dhakṣyaty anilasārathiḥ//.

1.13.36: tasya śāpasya śāntyarthaṃ pradadau pannagottamaḥ/
svasāram ṛṣaye tasmai suvratāya tapasvine//.

Das Ende der Erzählung wird mit dürren Worten abgehandelt: Der Asket heiratet das Schlangenmädchen, wie das Ritual es vorschreibt, "und für den mahātman wurde von ihr ein Sohn namens Āstīka geboren."[32]

Danach gelangt Jaratkāru in den Himmel; nach Vers 1.13.43 "zusammen mit seinen Vätern", nach Vers 1.13.44 dagegen allein. Auf die Problematik dieser Textstelle wird noch einzugehen sein.[33]

Aussagen über Jaratkāru in den verbindenden Textstücken, die der längeren Fassung vorausgehen

Die längere Fassung der Jaratkāru-Geschichte beginnt im Āstīka-Parvan erst, nachdem die Zusammenhänge zwischen der Verfluchung der Schlangen und Āstīkas Rolle bei ihrer Rettung sowie Jaratkārus Anteil an diesem Geschehen dargelegt wurden.

Kadrū verflucht ihre (Schlangen-)Kinder, daß sie in Janamejayas Opferfeuer verbrennen sollen, weil sie gegen sie ungehorsam waren.[34] Gott Brahmā[35] bekräftigt zwar die Bewahrheitung dieses Fluches, verkündet aber gleichzeitig, daß diejenigen Schlangen, die den dharma wandeln, gerettet werden sollen.[36] Aus dem Geschlechte der Yāyāvaras werde ein großer ṛṣi, ein tejasvin, entstehen, berühmt als Jaratkāru; der werde mit einem gleichnamigen Mädchen einen Sohn namens Āstīka zeugen, und dieser, auch er ein mächtiger Asket, werde die 'tugendhaften' Schlangen erretten.[37]

32 1.13.37: sa ca tāṃ pratijagrāha vidhidṛṣṭena karmaṇā/
āstīko nāma putraś ca tasyāṃ jajño mahātmanaḥ//.

33 Vgl. S. 62.

34 1.18.7 ff.

35 In 1.34.7d wird Brahmā ausdrücklich devadeva genannt; in 1.18.9b; 1.34.6c; 1.34.7b; 1.34.8b wird er als pitāmaha bezeichnet. (Vgl. auch A. 84 (18) und A. 8).

36 1.18.9 ff.; 1.34.9-11.

37 1.34.12: yāyāvarakule dhīmān bhaviṣyati mahān ṛṣiḥ/
jaratkārur iti khyātas tejasvī niyatendriyaḥ//.

1.34.13: tasya putro jaratkāror utpatsyati mahātapāḥ/
āstīko nāma yajñaṃ sa pratiṣetsyati taṃ tadā/
tatra mokṣyanti bhujagā ye bhaviṣyanti dhārmikāḥ//.

1.34.14: sa munipravaro deva jaratkārur mahātapāḥ/
kasyāṃ putraṃ mahātmānaṃ janayiṣyati vīryavān//.

1.34.15: sanāmāyāṃ sanāmā sa kanyāyāṃ dvijasattamaḥ/
apatyaṃ vīryavān devā vīryavaj janayiṣyati//.

Die Schlange Elāpatra belauscht diesen Ratschluß Brahmās[38]; und als die Schlangen gemeinsam beraten, wie sie dem Fluch entgehen könnten, macht Elāpatra den Fürsten Vāsuki darauf aufmerksam, daß er eine Schwester namens Jaratkāru hat. Dieses Mädchen solle Vāsuki dem ṛṣi wie ein Almosen anbieten, wenn er betteln käme.[39] Die Schlangen freuen sich über diesen Ausweg, und "Vāsuki beschützte von da an seine jungfräuliche Schwester Jaratkāru sorgfältig."[40]

"Nicht sehr lange danach"[41] hilft Vāsuki den Göttern beim Quirlen des Milchozeans; danach bestätigt Brahmā[42] ihm persönlich, daß die dharma-wandelnden Schlangen nicht vernichtet werden sollen. Vāsuki möge nach Elāpatras Rat verfahren: "nachdem /jetzt/ die Zeit (dafür) gekommen ist"[43], "nachdem /jetzt/ der Brahmane Jaratkāru geboren ist und sich an furchtbarer Askese erfreut, soll (Vāsuki) ihm zur /richtigen/ Zeit seine Schwester /zur Ehe/ geben"[44]. Vāsuki läßt daraufhin den Asketen durch viele Schlangen ständig beobachten[45]; er gibt seinen Spähern ausdrücklich den Befehl: "Wenn der mächtige Jaratkāru eine Frau wählen will, kommt schnell und berichtet es mir. Das wird zu unserem Besten sein."[46]

Die lückenlose Fortsetzung der Jaratkāru-Geschichte beginnt ab Vers 1.41.1. Wie schon im Kapitel "Śamīka und Śṛṅgin" zur Sprache kam[47], setzt hier die Erzählung völlig neu ein, nachdem sie mit Vers 1.36.8 unvermittelt abgebrochen wurde. Das verbleibende Textstück 1.36.1-7 enthält neben einer

38 1.34.1,5.

39 1.34.17-18; vgl. bes.:
1.34.17d: tāṃ tasmai pratipādaya//
1.34.18: bhaikṣavad bhikṣamāṇāya .../ ṛṣaye suvratāya ...//.

40 1.35.1-2.

41 1.35.3ab: ... nātimahān kālaḥ samatīta .../.

42 In 1.35.7 wird Brahmā deveśa genannt (vgl. A. 35).

43 1.35.8-9ab; man beachte prāptakālam.

44 1.35.10 (vgl. 1.34.12):
utpannaḥ sa jaratkārus tapasy ugre rato dvijaḥ/
tasyaiṣa bhaginīṃ kāle jaratkāruṃ prayacchatu//.

45 1.35.12cd: sarpān bahūñ jaratkārau nityayuktān samādadhat//.

46 1.35.13: jaratkārur yadā bhāryām icched varayituṃ prabhuḥ/
śīghram etya mamākhyeyaṃ tan naḥ śreyo bhaviṣyati//.

47 Vgl. A. 26 (5).

'etymologischen' Erklärung des Namens jaratkāru einige Aussagen über seinen asketischen Lebenswandel. Dieses Stück soll hier nicht übergangen werden, obwohl es mit großer Wahrscheinlichkeit - ebenso wie die eingeschobene Parikṣit-Episode - sekundär ist, da der nahtlose Übergang von 1.35.13 zu 1.41.1 augenfällig ist: "In eben dieser Zeit aber (als Vāsuki seine Späher aussandte) durchwanderte Jaratkāru die ganze Welt ..."[48]

Die Tatsache, daß eine 'etymologische Erklärung' die Jaratkāru-Erzählung einleitet, verstärkt den Verdacht der nachträglichen Überarbeitung, denn was wäre besser zum Einschub geeignet als eine solche von der Gesamterzählung relativ unabhängige Erklärung, die noch dazu in die Form eines Dialogs zwischen Erzähler und Hörer gekleidet ist?

Durch dieses nirukta[49] wird der Name jaratkāru folgendermaßen erklärt: "'Untergang' nennt man 'jarā'; etwas 'Schreckliches' wird (gewöhnlich) als 'kāru' bezeichnet. Ihm war [sein] Körper [etwas] Schreckliches; der Weise ließ ihn (deshalb) allmählich durch heftige Askese dahinschwinden. Deshalb wird er als 'Jaratkāru' bezeichnet; ebenso (d.h. aus den gleichen Gründen) [wird] die Schwester von Vāsuki als 'Jaratkāru' [bezeichnet]."[50] "Da der muni Gefallen an Askese fand, verlangte der Weise lange Zeit nicht nach einer Frau."[51] Vers 1.36.7 mutet wie eine Paraphrase dieser Aussage an; er ist in einem anderen Metrum gehalten[52] und wiederholt am Schluß fast wört-

48 1.41.1a-c; vgl. A. 54.

49 1.36.2c; zu Lüders Begriff "etymologische Legende" vgl. A. 80 (17).

50 1.36.3: jareti kṣayam āhur vai dāruṇaṃ kārusaṃjñitam/
śarīraṃ kāru tasyāsīt tat sa dhīmāñ śanaiḥ//.

1.36.4: kṣapayām āsa tīvreṇa tapasety ata ucyate/
jaratkārur iti ... vāsuker bhaginī tathā//.

Man könnte 1.36.3c auch als "er hatte einen schrecklichen Körper" auffassen.

51 1.36.6: atha kālasya mahataḥ sa muniḥ saṃśitavrataḥ/
tapasy abhirato dhīmān na dārān abhyakāṅkṣata//.

Eine 'Reduzierung' des Körpers wird wahrscheinlich durch rigoroses Fasten erreicht (vgl. dazu S. 282 ff.); vgl. z.B. 9.39.23:

... samāhitaḥ/
niyamaiś copavāsaiś ca karśayan deham ātmanaḥ//.

52 Triṣṭubh upajāti.

lich 1.36.6d: "Er war als ein ūrdhvaretas in der Askese verhaftet, studierte /die Veden/ und, indem er ohne Furcht und Müdigkeit war, /durch-/wanderte der mahātman die ganze Erde, doch nicht einmal in Gedanken verlangte er nach einer Frau."[53]

Aussagen über Jaratkāru in der längeren Fassung

Darauf, daß 1.41.1 lückenlos an 1.35.13 anschließt, wurde bereits auf S. 41 hingewiesen. Während Vāsuki Jaratkāru überwachen läßt, wandert dieser, "der großes tapas hatte, über die ganze Erde. Wo der muni /sich/ abends /befand, da war sein/ Heim."[54] Die Unbehaustheit, die gleichzeitig völlige Besitzlosigkeit impliziert, ist die Folge des asketischen Wanderlebens. Offensichtlich wandert Jaratkāru von tīrtha zu tīrtha: "Indem er, der große /Askese-/ Macht hatte, eine dīkṣā wandelte, die schwer zu begehen ist von solchen, die (dafür) ihre Seele nicht vorbereitet haben, (und) indem er an heiligen Furten/Badeplätzen/Wallfahrtsorten Waschungen vornahm, wanderte er herum.[55] Der muni hatte den Wind als Speise, er aß nichts, er dörrte aus, Tag um Tag. Da sah er in einem Loch Väter, die mit dem Kopf nach unten hingen."[56]

Die besonders schwierige Observanz, die er befolgt, besteht demnach im völligen Verzicht auf jede Nahrung; nicht einmal Flüssigkeit nimmt er zu

53 1.36.7: sa ūrdhvaretās tapasi prasaktaḥ
svādhyāyavān vītabhayaklamaḥ san/
cacāra sarvāṃ pṛthivīṃ mahātmā
na cāpi dārān manasāpy akāṅkṣat//.

Welche Versuchung vom Daran-Denken ausgeht, kann man z.B. der Erzählung von König Vasu Uparicara entnehmen, vgl. 1.57.35 ff.

54 1.41.1: etasminn eva kāle tu jaratkārur mahātapāḥ/
cacāra pṛthivīṃ kṛtsnāṃ yatrasāyaṃgṛho muniḥ//.

55 1.41.2: caran dīkṣāṃ mahātejā duścarāṃ akṛtātmabhiḥ/
tīrtheṣv āplavanaṃ kurvan puṇyeṣu vicacāra ha//.

Zu dīkṣā vgl. S. 334-337.

56 1.41.3: vāyubhakṣo nirāhāraḥ śuṣyann ahar ahar muniḥ/
sa dadarśa pitṝn garte lambamānān adhomukhān//.

Hier ist nirāhāraḥ ein Explikat des vorangegangenen vāyubhakṣo.

Vgl. dazu 1.13.11: svān ... pitāmahān; in der längeren Fassung wird zunächst offengelassen, um wessen Väter es sich handelt. Daß sie aber sofort als "Vorväter/Ahnengeister" zu erkennen sind, impliziert auch dieser Text. - Zu pitṝn vgl. im übrigen Sprockhoff, Die Toten, S. 265: "Die ... 'Väter' (pitaraḥ) sind, ausdrücklich gegen die lebenden Blutsverwandten und den immer nur in der Einzahl benannten ... 'Vater' (pitṛ) abgehoben, die verstorbenen männlichen Vorfahren väterlicherseits."

sich und ist infolgedessen "trocken/dörr" geworden. Dies könnte die gedankliche Vorlage für Vers 1.36.4 sein: kṣapayām āsa tīvreṇa tapasā: Er reduziert seinen Körper, indem er Fleisch und Fett durch Fasten dahinschwinden läßt; zusätzlich reinigt er sich noch durch Baden an dafür als wirksam bekannten Plätzen.[57]

In diesem Zustand trifft Jaratkāru auf die 'Ahnengeister'; ihr erbärmlicher Anblick erschüttert ihn. Sie hängen kopfüber an der einzigen Faser eines Grasbüschels, und eine Maus/Ratte ist dabei, auch noch diese Faser abzufressen. Sie sind ohne Nahrung, abgemagert und niedergeschlagen.[58]

57 Vgl. S. 322-327.

58 1.41.4: ekatantvavaśiṣṭaṃ vai vīraṇastambam āśritān/
tam ca tantuṃ śanaiḥ ākhum ādadānaṃ bilāśrayam//.
Vgl. 1.13.13.

1.41.5: nirāhārān kṛśān dīnān garte 'rtāṃs trāṇam icchataḥ/
upasṛtya sa tān dīnān dīnarūpo 'bhyabhāṣata//.

nirāhārān: vgl. 1.41.3, wo dieselbe Aussage über Jaratkāru gemacht wird. Schon in der Śamīka-Geschichte wurde auf Folgeerscheinungen sozusagen 'unfreiwilliger' Askese hingewiesen (vgl. S. 27-28); während es sich dort allerdings um emotionelle Folgen handelte, sind hier besonders auch die physischen Folgen angesprochen. Der körperliche Zustand der Vorväter wird mit ähnlichen Worten beschrieben wie der von Asketen, wenn er auch in ihrem Fall die Folge von ungewolltem/unfreiwilligem Nahrungsentzug ist. Nun könnte sich die Aussage des Textes auch so verstehen lassen, daß die Vorväter sich aus Sorge wegen des Endes der Nachkommenschaft abhärmen und deshalb in dieser schlechten Verfassung sind. Andererseits könnte das aber darauf hindeuten, daß die Väter die ihnen zustehenden Manenopfer von ihrem ja noch lebenden Nachkommen schon nicht mehr erhalten, also ein Indiz dafür sein, daß Jaratkāru die Manenopfer nicht darbringt.

Falls diese Vermutung zuträfe, ergäben sich gewisse Widersprüche zu Jaratkārus sonstigem Verhalten. Denn es ist ja bezeugt, daß er durchaus traditionelle Wertvorstellungen beibehält. Es sei hier beispielsweise auf den Begriff vidhi verwiesen: Jaratkāru selbst scheint auf das vorschriftsmäßige Befolgen des Heiratsrituals Wert zu legen, wie sich auch daraus ergibt, daß dies Bestandteil seines Versprechens ist (vgl. 1.13.24,25,27, evtl. auch 1.13.37, zu vergleichen mit 1.43.4). Insbesondere aber auch der dharma-Begriff verdiente in diesem Zusammenhang eine eingehendere Untersuchung, als es hier möglich ist. Die längere Fassung enthält Komposita wie dharmātman, dharmaśīla, dharmajña oder dharmalopa; heranzuziehen wären aber insbesondere auch die Verse 1.13.20 und 1.13.21 bzw. 1.41.28 (zum Ausdruck satāṃ matam aus dem Vers 1.41.28 vgl. auch Wezlers Hinweis in Speiseresteesser, Anm. 303, S. 109).

Seine erste Frage ist, wie in der kürzeren Fassung: "Wer seid ihr?"[59], auch hier ein Signal dafür, daß Jaratkāru nicht weiß, daß er seine eigenen Vorväter vor sich sieht.

Jaratkāru überlegt, daß es nicht mehr lange dauern kann, bis die Maus/ Ratte auch die letzte Wurzel abgenagt hat, so daß dann der Sturz unvermeidlich ist. Das traurige Los der Väter dauert ihn, und er bietet ihnen Hilfe an: "Was könnte ich euch Liebes tun?"[60] Er ist bereit, ihnen ein Viertel, ein Drittel, die Hälfte, ja: sogar sein gesamtes tapas zu geben[61], wenn ihnen damit aus ihrer "schlimmen Not" zu helfen wäre.

Auch die Vorväter erkennen ihn nicht als ihren eigenen Nachkommen; für sie ist er irgendein mit übernatürlicher Macht versehener brahmacarin. Sie belehren den unbekannten Brahmanen, daß ihre Rettung nicht durch tapas bewerkstelligt werden kann.[62] "[Auch] wir besitzen (in der Tat) die Frucht des tapas," so sagen sie, "(aber) weil unser Geschlecht ausstirbt, fallen wir in die unreine Hölle/Unterwelt."[63] So schlecht ginge es ihnen schon, daß ihr Wissen getrübt sei; deswegen erkennen sie den mitleidigen Brahmanen nicht.[64] Sie selbst seien ṛṣis mit [einem?] geschärften Gelübde[n] namens

59 1.41.6a: ke bhavanto 'valambante; vgl. 1.13.12c: wortwörtlich dasselbe.

60 1.41.6: ke bhavanto 'valambante vīraṇastambam āśritāḥ/
durbalaṃ khāditair mūlair ākhunā bilavāsinā//.

1.41.7: vīraṇastambake mūlaṃ yad apy ekam iha sthitam/
tad apy ayaṃ śanair ākhur ādat te daśanaiḥ śitaiḥ//.

1.41.8: chetsyate 'lpāvaśiṣṭatvād etad apy acirād iva/
tataḥ stha patitāro 'tra garte 'sminn adhomukhāḥ//.

1.41.9: tato me duhkham utpannaṃ dṛṣṭvā yuṣmān adhomukhān/
kṛcchrām āpadam āpannān priyaṃ kiṃ karavāṇi vaḥ//.

61 1.41.10: tapaso 'sya caturthena tṛtīyenāpi vā punaḥ/
ardhena vāpi nistartum āpadaṃ brūta māciram//.

1.41.11: atha vāpi samagreṇa tarantu tapasā mama/
bhavantaḥ sarva evāsmāt kāmam evaṃ vidhīyatām//.

Es ist hier im übrigen gut zu sehen, daß tapas als Askeseergebnis und als teilbare Substanz aufgefaßt wird.

62 1.41.12: ṛddho bhavān brahmacārī yo nas trātum ihecchati/
na tu viprāgrya tapasā śakyam etad vyapohitum//.

63 1.41.13: asti nas tāta tapasaḥ phalaṃ pravadatāṃ vara/
saṃtānaprakṣayād brahman patāmo niraye 'śucau//.

Vgl. 1.13.14, bes. gacchāma medinīm.

64 1.41.14: lambatām iha nas tāta na jñānaṃ pratibhāti vai/
yena tvāṃ nābhijānīmo loke vikhyātapauruṣam//.

Yāyāvaras, "die hier/her/ aus einer 'heilvollen'/gedeihlichen Welt gestürzt sind, weil ihre Nachkommenschaft zu Ende /geht/."[65] Ihr 'heilswirksames' tapas (Askeseergebnis) sei zunichte geworden, weil sie keinen Nachkommen hätten. Zwar hätten sie noch einen einzigen Nachkommen, aber es wäre genau so, als ob er gar nicht existierte.[66]

Dieser Verwandte nämlich sei ein Unglücksmensch namens Jaratkāru, "ein Meister der Veden und Vedāṅgas, von gezügeltem Wesen, ein mahātman, mit /einem?/ guten Gelübde/n/ und sehr großem tapas"[67], aber: "Wegen /seiner/ Gier nach tapas hat er uns in diese schlimme Lage gebracht, /denn/ er hat weder Frau noch Sohn noch /andere/ Verwandte."[68] Das ist der Grund, warum sie hier hängen: schutzlos gleichsam, ihrer Fähigkeit zu klarem Denken ver-

1.41.15: ṛddho bhavān mahābhāgo yo naḥ śocyān suduḥkhitān/
śocasy upetya kāruṇyāc chṛṇu ye vai vayaṃ dvija//.

Vgl. 1.13.17.

65 1.41.16: yāyāvarā nāma vayam ṛṣayaḥ saṃśitavratāḥ/
lokāt puṇyād iha bhraṣṭāḥ saṃtānaprakṣayād vibho//.

Vgl. 1.41.13 und 1.13.14.

66 1.41.17: pranaṣṭaṃ nas tapaḥ puṇyaṃ na hi nas tantur asti vai/
asti tv eko 'dya nas tantuḥ so 'pi nāsti yathā tathā//.

lokāt puṇyād (1.41.16): Das scheint demnach die Welt zu sein, in die man gelangt, wenn man puṇyaṃ tapas akkumuliert hat, d.h. tapas, das als religiös verdienstvoll und in diesem Sinne als 'heilswirksam' betrachtet wird. Die Aussage, daß tapas zunichte wird, wenn keine Nachkommen existieren, wirft die Frage auf, ob dies auch mit den Manenopfern zusammenhängt (vgl. A. 58). - Rüping, S. 86, weist darauf hin, daß sich gegen die selbstquälerische Askese bereits früh Widerspruch erhoben habe: "So fragt ein Vers ... im AitB (7,13), was denn der Schmutz, das Fell, der Bart, die Askese solle. Sie wird dort als nutzlos gegenüber dem Besitz eines Sohnes hingestellt: In einem Sohn, nicht etwa durch Askese besitzt man die Himmelswelt."
Vgl. auch A. 23: śāśvataṃ sthānam.

67 1.41.18: mandabhāgyo 'lpabhāgyānāṃ bandhuḥ sa kila naḥ kule/
jaratkārur iti khyāto vedavedāṅgapāragaḥ/
niyatātmā mahātmā ca suvrataḥ sumahātapāḥ//.

Vgl. 1.13.15; 1.13.16ab.

68 1.41.19: tena sma tapaso lobhāt kṛcchram āpāditā vayam/
na tasya bhāryā putro vā bāndhavo vāsti kaścana//.

Vgl. 1.13.16cd.

lustig.[69] Sie bitten den Fremden, ihrem einzigen Nachkommen eine Botschaft zu übermitteln.[70]

Die Botschaft an Jaratkāru umfaßt die Verse 1.41.21-1.41.30ab. Ihr Kernsatz steht am Anfang: "Nimm dir eine Frau, wie es der Vorschrift entspricht, und zeuge /Kinder/, du Überlegener. Du bist ja der einzige, der uns als Familienfaden hier übrig geblieben ist, Asket."[71]

Dann erklären die Väter dem Fremden die Bedeutung dessen, was er vor sich sieht: Das Büschel aus vīraṇa-Gras, an dem sie hängen - von dem sie buchstäblich abhängig sind - , stellt das Wachstum ihrer Familie dar. Die Wurzeln dieser Pflanze sind die 'Fäden', die sie mit der Familie verbinden, die Nachkommen nämlich. Die Zeit frißt die 'Fäden' auf: Die Maus/Ratte ist in Wirklichkeit die Zeit. Deshalb auch ist die letzte Wurzel schon halb angefressen, aber ihr letzter Nachkomme merkt das nicht einmal. In seiner Einfalt ist er gierig nach Askese und kasteit sich, ohne zu erkennen, wie auch er durch die Zeit allmählich vernichtet wird. Seine Vorfahren werden hinabstürzen in die Hölle wie Bösewichte - aber wenn sie heruntergefallen sind, wird auch er in die Hölle gehen.[72]

69 Vgl. 1.41.14: Ihr Wissensschwund bzw. ihre schlechte geistige Verfassung ist nicht nur bedingt durch ihre schlimme körperliche Verfassung, sondern hängt auch vom tapas-Verlust ab.

70 1.41.20: tasmāl lambāmahe garte naṣṭasaṃjñā hy anāthavat/
sa vaktavyas tvayā dṛṣṭvā asmākaṃ nāthavat tayā//.

Vgl. 1.13.17.

71 1.41.21: .../ sādhu dārān kuruṣveti prajāyasveti cābhibho/
kulatantur iha naḥ śiṣṭas tvam evaikas tapodhana//.

72 1.41.22: yat tu paśyasi no brahman vīraṇastambam āśritān/
eṣo 'smākaṃ kulastamba āsīt svakulavardhanaḥ//.

1.41.23: yāni paśyasi vai brahman mūlānīhāsya vīrudhaḥ/
ete nas tantavas tāta kālena paribhakṣitāḥ//.

1.41.24: yat tv etat paśyasi brahman mūlam asyārdhabhakṣitam/
tatra lambāmahe sarve so 'py ekas tapa āsthitaḥ//.

1.41.25: yam ākhuṃ paśyasi brahman kāla eṣa mahābalaḥ/
sa taṃ taporataṃ mandaṃ śanaiḥ kṣapayate tudan/
jaratkāruṃ tapolubdhaṃ mandātmānam acetasam//.

Vgl. 1.13.15-16. Zu kāla vgl. z.B. 1.1.187-1.1.190.

1.41.26: na hi nas tat tapas tasya tārayiṣyati sattama/
chinnamūlān paribhraṣṭān kālopahatacetasaḥ/
narakapratiṣṭhān paśyāsmān yathā duṣkṛtinas tathā//.

Zu tārayiṣyati vgl. tāraṇa in 1.13.28 (A. 23).

1.41.27: asmāsu patiteṣv atra saha pūrvaiḥ pitāmahaiḥ/
chinnaḥ kālena so 'py atra gantā vai narakaṃ tataḥ//.

"Denn nicht dieses sein tapas wird uns retten"[73], genausowenig wie ihr eigenes tapas ihnen helfen konnte, ihrer Notlage zu entgehen.[74] Die Väter berufen sich auf Autoritäten für 'richtiges' Verhalten, um ihren Worten Überzeugungskraft zu verleihen: "Ob tapas oder auch Opfer oder auch ein anderes bedeutendes Mittel zur Reinigung: Dies alles ist nicht der Nachkommenschaft gleich /zu setzen/. /Das ist/ die Meinung der Guten."[75]

Schon vorher kritisierten die Väter Jaratkārus übertriebene Askese als Dummheit und Fehleinschätzung eines einfältigen Menschen.[76] Jetzt stellen sie ihre Kritik auf den sicheren Boden traditioneller, akzeptierter Vorstellungen. Nur Nachkommenschaft kann sie retten: Dies ist nicht etwa ihre private, unmaßgebliche Meinung, sondern die anerkannte und, soweit wir sehen, seit alter Zeit gültige Ansicht. Demnach gibt es keine Möglichkeit, sich der elementarsten weltlichen Verpflichtung, der Zeugung von Nachkommen, zu entziehen.

Das alles soll der unbekannte Brahmane dem pflichtvergessenen Nachkommen ausrichten und ihm klarmachen, "daß er sich eine Frau nehmen und Söhne zeugen sollte".[77]

Kapitel 42 schließt sich lückenlos an: Jaratkāru ist bestürzt und betrübt, als er diese Botschaft vernommen hat, muß er doch erkennen, daß sie ihm selbst gilt und seine eigenen Vorväter unter seiner Askese leiden.[78] Er gibt sich zu erkennen, bekennt sich schuldig und verlangt, bestraft zu werden.[79] Darauf allerdings gehen die Väter nicht ein; für sie ist es wichtiger zu erfahren, warum Jaratkāru nicht geheiratet hat.[80]

73 1.41.26ab.

74 1.41.13ab.

75 1.41.28: tapo vāpy athavā yajño yac cānyat pāvanaṃ mahat/
tat sarvaṃ na samaṃ tāta saṃtatyeti satāṃ matam//.

Vgl. 1.13.21; zu pāvana vgl. auch 1.111.24.

76 1.41.18-19.

77 1.41.29: sa tāta dṛṣṭvā brūyās tvaṃ jaratkāruṃ tapasvinam/
yathādṛṣṭam idaṃ cāsmai tvayākhyeyam aśeṣataḥ//.

1.41.30: yathā dārān prakuryāt sa putrāṃś cotpādayed yathā/
tathā brahmaṃs tvayā vācyaḥ so 'smākaṃ nāthavat tayā//.

78 1.42.1: etac chrutvā jaratkārur duḥkhaśokaparāyaṇaḥ/
uvāca svān pitṝn duḥkhād bāṣpasaṃdigdhayā girā//.

79 1.42.2: aham eva jaratkāruḥ kilbiṣī bhavatāṃ sutaḥ/
tad daṇḍaṃ dhārayata me duṣkṛter akṛtātmanaḥ//.
Vgl. 1.13.19.

80 1.42.3: putra diṣṭyāsi saṃprāpta imaṃ deśaṃ yadṛcchayā/
kimarthaṃ ca tvayā brahman na kṛto dārasaṃgrahaḥ//.

Jetzt wird der Grund für Jaratkārus rigorose Askese erkennbar, sagt er doch: "Ich habe immer das Ziel im Sinn gehabt: Ich möchte als ūrdhvaretas diesen Körper ins Jenseits gelangen lassen."[81]

Neben der Vorstellung, den Körper und seine Kräfte ganz und unversehrt zu bewahren, findet sich der andere Gedanke, den Körper durch (lebenslange) Askese im Jenseits weiter existieren zu lassen.[82] Ähnliche Vorstellungen haben auch beim vedischen Opferritual eine Rolle gespielt; das Mittel allerdings, mit dem die Körperlichkeit des dīkṣita im Jenseits gewährleistet werden sollte, war dabei naturgemäß das Opfer, nicht die Askese.[83]

Erst jetzt, da Jaratkāru vor Augen hat, wie negativ sich seine kompromißlose Askese für seine Vorfahren auswirkt, will er sich vom brahmacarya abwenden.[84] Bezeichnenderweise spricht er von brahmacarya und nicht von tapas: Sexuelle Enthaltsamkeit/Keuschheit ist ein Hauptmerkmal des brahmacārin, und genau das - und nur das - ist er bereit aufzugeben.

Jaratkāru ist nun also gewillt zu heiraten, stellt aber sofort drei Bedingungen: "Wenn ich jemals [erstens] ein gleichnamiges Mädchen finden werde, und wenn es [zweitens] eins geben wird, das wie ein Almosen freiwillig angeboten wird und welches ich [drittens] nicht unterhalten (d.h. ernähren)

81 1.42.4: mamāyaṃ pitaro nityaṃ hṛdy arthaḥ parivartate/
ūrdhvaretāḥ śarīraṃ vai prāpayeyam amutra vai//.

Vgl. 1.13.23. Zu ūrdhvaretas vgl. 1.13.10 und A. 23: Auch Mandapāla wird als ūrdhvaretas bezeichnet. Vgl. außerdem S. 328-329. In gewissem Gegensatz zu 1.42.4 steht die Aussage aus 1.36.3cd-1.36.4ab (vgl. S. 41).

82 Vgl. hierzu z.B. 3.246.29cd (Durvāsas spricht zu Mudgala): saśarīro bhavān gantā svargaṃ sucaritavrata. Vgl. außerdem Oldenberg, Veda, S. 529-530.

83 Vgl. Gonda, Loka, S. 95-96: "An interesting statement is made in ŚB. 12,8,3,31: the dīkṣita- (i.e. consecrated sacrificer) enters the lokas, making for the company of the gods; 'he now has himself invited amongst them', and therefore he 'arises (in the other world) complete, with a whole body, and with (all) his limbs.' ... According to ŚB. 11,1,8,6 the oblation and next the whole sacrifice should be 'redeemed'; then the latter will become the sacrificer's self in the hereafter. The sacrificer who knowing this performs these prescribed rites will come into existence in 'yonder world' with a complete body." (Hervorhebungen von mir.)

84 1.42.5: evaṃ dṛṣṭvā tu bhavataḥ śakuntān iva lambataḥ/
mayā nivartitā buddhir brahmacaryāt pitāmahāḥ//.

muß: das (Mädchen) werde ich heiraten."[85] Anders wird er eine Ehe nicht eingehen; seine Entschlossenheit bekräftigt er feierlich: "Das ist die Wahrheit."[86]

Auch in dieser Fassung ist sofort einsichtig, daß er für Nachkommenschaft nur das unumgänglich Nötige aufgeben will, nämlich die Keuschheit - soviel als möglich seiner bisherigen asketischen Lebensweise will er dagegen beibehalten, nämlich insbesondere auch Besitzlosigkeit, das heißt in seinem Fall, das Leben von Almosen. Dazu paßt auch, daß er sich von vornherein dagegen absichert, daß ihn dabei die sonst aus einer Ehe erwachsenden Unterhaltsverpflichtungen hindern. Diese Bedingung findet sich nur in der längeren Fassung; sie stellt eine wichtige logische Erweiterung seiner Forderungen dar - auch in dem Sinne, daß er sich damit vollständig gegen jede Haushälterverpflichtung und -verantwortlichkeit abgesichert hat, die nicht direkt die Zeugung von Nachkommen betrifft.

In diesem Zusammenhang soll schon kurz auf SCHNEIDER hingewiesen werden, der zwar zu dem Schluß kommt, Jaratkāru wolle nicht von seinem asketischen Lebenswandel abgehen, aber andererseits unterstellt, Jaratkāru könne diese Lebensweise uneingeschränkt aufrechterhalten.[87] Zweifellos jedoch muß Jaratkāru zumindest das elementare asketische Prinzip der Keuschheit aufgeben, und wie sich herausstellt, gibt er auch das Prinzip der Unbehaustheit während seiner Ehe auf. Auch kann SCHNEIDERs Vergleich mit Agastya nur mit Vorbehalt betrachtet werden: Agastya erbettelt Reichtümer, als er bereits verheiratet ist, wie ja SCHNEIDER selbst feststellt, und zwar auf Drängen seiner Frau und nicht etwa, um sich damit überhaupt erst eine Frau zu erwerben.[88]

85 1.42.6: kariṣye vaḥ priyaṃ kāmaṃ nivekṣye nātra saṃśayaḥ/
sanāmnīṃ yady ahaṃ kanyām upalapsye kadācana//.

1.42.7: bhaviṣyati ca yā kācid bhaikṣavat svayam udyatā/
pratigrahītā tām asmi na bhareyaṃ ca yām aham//.

Vgl. 1.13.24-27.

86 1.42.8: evaṃvidham ahaṃ kuryāṃ niveśaṃ prāpnuyāṃ yadi/
anyathā na kariṣye tu satyam etat pitāmahāḥ//.

Vgl. 1.13.24d und 1.13.27.

87 Schneider, S. 5-6.

88 Vgl. S. 82-88.

SCHNEIDERs Ausführungen zur Bedingung sanāmnī werden auf den Seiten 63-64 erörtert.

Nachdem Jaratkāru seine Bedingungen präzisiert hat, ist sein Gespräch mit den Vorvätern beendet.

Nun wandert der muni über die Erde, "aber /stets/ fand er keine Frau /für sich/, /denn:/ 'Der ist /zu/ alt', /dachte man/."[89] Bemerkenswert ist in der längeren Fassung der Versuch, eine Begründung zu geben, warum Jaratkāru mit seiner Suche keinen Erfolg hat. Demnach stehen seiner Absicht zu heiraten primär weder seine Mittellosigkeit noch sein Asketenleben im Wege, sondern in erster Linie sein Alter, das somit relativ höher als das anderer Heiratswilliger sein dürfte.[90] Dennoch wirkt eine solche Erklärung seiner erfolglosen Heiratsversuche befremdlich, denn die eigentliche Schwierigkeit muß man doch wohl in den Bedingungen selbst suchen: Drei Umstände müssen zusammentreffen, damit er überhaupt heiraten kann, und dabei ist die Bedingung sanāmnī sicherlich am schwersten zu erfüllen.

"Als er, der von /seinen/ Vätern (zur Heirat) gedrängt worden war, in Verzweiflung geraten war, da kam er in einen Wald, und sehr betrübt wehklagte er laut."[91] Seine Klage ist in den Versen 1.42.11-15 wiedergegeben.[92] Dabei ruft er diejenigen Wesen des Waldes (iha) an, "die stehen und

89 1.42.9: evam uktvā tu sa pitṝṃś cacāra pṛthivīṃ muniḥ/
na ca sma labhate bhāryāṃ vṛddho 'yam iti .../.

Vgl. 1.13.29.

90 Vgl. Schneider, S. 1: "schon hoch betagt"; S. 3: "zumal er auch wegen seines hohen Alters nicht gerade eine glänzende Partie ist"; S. 4: "vorgerücktes Alter". Auf ein absolut hohes Alter zu schließen, wie Schneider es tut, ist sicher zu vereinfachend: Jaratkāru ist nur älter, als es ein Bewerber normalerweise ist - aber wie alt ist er wirklich?

91 1.42.10: yadā nirvedam āpannaḥ pitṛbhiś coditas tathā/
tadāraṇyaṃ sa gatvoccaiś cukrośa bhṛśaduḥkhitaḥ//.

Vgl. 1.13.30. Man beachte bes. uccaiś bzw. śanair: daß Jaratkāru in der längeren Fassung "laut wehklagt" ergibt ohne weiteres einen Sinn, denn er will ja gehört werden.

92 1.42.11: yāni bhūtāni santīha sthāvarāṇi carāṇi ca/
antarhitāni vā yāni tāni śṛṇvantu me vacaḥ//.

1.42.12: ugre tapasi vartantaṃ pitaraś codayanti mām/
niviśasveti duḥkhārtās teṣāṃ priyacikīrṣayā//.

1.42.13: viveśārthy akhilāṃ bhūmiṃ kanyābhaikṣaṃ carāmi bhoḥ/
daridro duḥkhaśīlaś ca pitṛbhiḥ saṃniyojitaḥ//.

Das Wort daridra kommt in der kürzeren Fassung in 1.13.26 vor.
Zu duḥkhaśīla vgl. A. 135.

die sich bewegen oder die verborgen sind", und schildert ihnen seine Lage: "Mich, der sich (gerade) in fürchterlicher Askese befindet, drängen [meine] schmerzgequälten Väter: 'Heirate!'. Weil ich ihnen Liebes tun will, wandere ich über die ganze Erde mit dem Ziel, ein Mädchen als Almosen zur Heirat [zu erhalten]; obwohl ich arm bin und 'reizbar', haben mir die Väter [das] befohlen." Wenn eines der Wesen, die er vorher anrief, eine Tochter habe, wie er sie sucht, nämlich: gleichnamig, als Almosen und mit gesichertem Lebensunterhalt gegeben, dann möge er sie ihm zur Ehe geben.

Diese Rede macht die enigmatische Äußerung aus Vers 1.13.30cd (S. 37-38) (cukrośa ... tisro vācaḥ śanair iva) erst verständlich, und zwar in zweierlei Hinsicht: Drei Gruppen von Wesen spricht Jaratkāru an, und drei Bedingungen stellt er. Da in der kürzeren Fassung nur zwei[93] Bedingungen erwähnt werden, muß der Ausdruck tisro vācaḥ in dieser Fassung dunkel bleiben; nur im Lichte der längeren Fassung klärt sich das Rätsel auf.

Ebenfalls nur aus der längeren Fassung ergibt sich, warum Vāsuki nach Jaratkārus Rede zur Stelle sein und seine Schwester anbieten kann: Der wichtige verbindende Vers 1.42.16 - den man seinerseits nur wieder richtig verstehen kann, wenn man die Verse 1.35.12cd bzw. 1.35.13[94] kennt - hat inhaltlich in der kürzeren Fassung ebenfalls keine Entsprechung: "Darauf teilten die Schlangen, die sich ja auf (die Beobachtung von) Jaratkāru konzentriert hatten, dem Vāsuki diese Nachricht mit."[95] Die Lücke in der kürzeren Fassung könnte durch eine ungeschickte Kürzung der längeren Fassung entstanden sein.

Erst als ihn seine Späher benachrichtigt haben, nimmt Vāsuki seine

1.42.14: yasya kanyāsti bhūtasya ye mayeha prakīrtitāḥ/
te me kanyāṃ prayacchantu carataḥ sarvato diśam//.

1.42.15: mama kanyā sanāmnī yā bhaikṣavac codyatā bhavet/
bhareyaṃ caiva yāṃ nāhaṃ tāṃ me kanyāṃ prayacchata//.

Aufschlußreich ist im übrigen auch die in diesen Versen zum Ausdruck kommende Vorstellung, daß Jaratkāru seine Frau nicht unbedingt unter den M e n s c h e n suchen muß. Vgl. auch 1.220.15 ff. (Mandapāla).

93 Vgl. 1.13.25. Möglicherweise sind in der kürzeren Fassung die Bedingungen bhaikṣavat und bhareyaṃ...nāhaṃ als weitgehend identisch aufgefaßt worden und im Terminus bhaikṣavat zusammengefallen, etwa im Sinne von "das Geben [einer Frau einschließlich der Sicherung ihres Lebensunterhaltes in der Ehe] wie ein Almosen".

94 Vgl. S. 40, bes.die Formulierung aus 1.35.12cd: jaratkārau...samādadhat, die sinngemäß in 1.42.16 wiederkehrt.

95 1.42.16: tatas te pannagā ye vai jaratkārau samāhitāḥ/
tām ādāya pravṛttiṃ te vāsukeḥ pratyavedayan//.

Schwester und geht zu Jaratkāru.[96] Der Schlangenkönig bietet dem mahātman seine Schwester wie ein Almosen an, Jaratkāru aber akzeptiert sie nicht.[97] Er zögert aus verschiedenen Gründen; eine seiner Bedingungen ist bereits erfüllt (daß er nämlich das Mädchen als Almosen zur Ehe erhält): Wie aber sieht es mit den beiden anderen Bedingungen aus, dem Namen und dem Unterhalt? Und außerdem zögert er noch aus anderen Gründen: "Und er befand sich im Zustand des mokṣa ('Ungebundenseins'); auch war er ein [Mensch], der in bezug auf das Heiraten zwei (gegensätzliche) Meinungen (d.h. eine zwiespältige Meinung) hatte."[98]

Der Ausdruck mokṣa ist problematisch; jedenfalls kann damit hier nicht eine 'Erlösung' im Sinne einer Loslösung von dieser und jeder anderen (jenseitigen) Welt gemeint sein, denn Jaratkāru wollte ja ursprünglich sogar "als ūrdhvaretas diesen Körper ins Jenseits gelangen lassen"[99], dort also nicht nur in irgendeiner Form, sondern in seinem eigenen Körper weiter existieren; mit Jaratkārus mokṣabhāva ist allem Anschein nach ein Freisein von (weltlichen) Bindungen/Verpflichtungen/Abhängigkeiten gemeint.[100]

Auf jeden Fall kann man dem Vers 1.42.19 entnehmen, daß Jaratkāru noch immer überlegt, ob es wirklich notwendig oder 'richtig' ist, zu heiraten und Nachkommen zu zeugen. Wie er selbst sagt, wurde er von seinen Vätern zu einer Heirat "gedrängt"; ihnen - nicht: sich selbst - wollte er "Liebes tun"[101]: Deshalb hat er zugestimmt, seine bisher konsequent durchgeführte Keuschheit aufzugeben. So drückt dvandvībhūtaḥ dieses Uneinssein mit sich selbst aus, diese gewisse innere Zerrissenheit. Verständlich auch, daß ihn ausgerechnet in dem Augenblick, da sich zum ersten Mal im Verlauf seiner Bemühungen der Erfolg abzeichnet, seine Zweifel besonders plagen, denn wenn sich herausstellt, daß seine Bedingungen erfüllt werden können, gibt es kein Zurück mehr. "Daher fragte er nach dem Namen des Mädchen, (und) sagte

96 1.42.17: tesāṃ śrutvā sa nāgendraḥ kanyāṃ tāṃ samalaṃkṛtām/ pragṛhyāraṇyam agamat samīpaṃ tasya pannagaḥ//.

97 1.42.18: tatra tāṃ bhaikṣavat kanyāṃ prādāt tasmai mahātmane/ nāgendro vāsukir brahman na sa tāṃ pratyagṛhṇata//.
Vgl. 1.13.31.

98 1.42.19: asanāmeti vai matvā bharaṇe cāvicārite/ mokṣabhāve sthitaś cāpi dvandvībhūtaḥ parigrahe//.
Vgl. 1.13.31d - 1.13.32.

99 Vgl. 1.42.4.

100 Zu mokṣa vgl. S. 146-147.

101 Vgl. 1.42.12.

(gleich dazu): 'Aber, Vāsuki, für ihren Unterhalt möchte ich nicht sorgen."[102]

Vāsuki versichert dem ṛṣi, daß seine Schwester den gleichen Namen habe wie er selbst und mit tapas versehen sei. Er, Vāsuki, werde Jaratkārus Frau ernähren und beschützen.[103]

Nun ist Jaratkāru einverstanden und folgt Vāsuki in seinen Palast.[104] Dort heiratet "der beste der mantra-Kenner, der reich war an tapas, der /ein?/ große/s/ Gelübde hatte, der dharmātman", Vāsukis Schwester.[105] Im Anschluß an die Heiratszeremonie zieht sich der Asket mit seiner Frau in ein für ihn vorbereitetes luxuriöses Schlafgemach zurück.[106]

Bemerkenswert ist nun, daß Jaratkāru als allererstes ein Abkommen mit seiner Frau trifft: Nichts ihm Unliebsames darf sie tun oder sagen, sonst verläßt er sie sofort.[107] Dieser samaya ist leicht durchschaubar: Er ist - im Gegensatz zu Jaratkārus späteren Worten[108] - eben nicht gegründet auf

102 1.42.20: tato nāma sa kanyāyāḥ papraccha .../
vāsuke bharaṇaṃ cāsyā na kuryām ity uvāca ha//.

Vgl. 1.13.33.

103 1.43.1: vāsukis tv abravīd vākyaṃ jaratkārum ṛṣiṃ tadā/
sanāmā tava kanyeyaṃ svasā me tapasānvitā//.

1.43.2: bhariṣyāmi ca te bhāryāṃ pratīcchemāṃ dvijottama/
rakṣaṇaṃ ca kariṣye 'syāḥ sarvaśaktyā tapodhana//.

Vgl. 1.13.34.

104 1.43.3 pratiśrute tu nāgena bhariṣye bhaginīm iti/
jaratkārus tadā veśma bhujagasya jagāma ha//.

105 1.43.4: tatra mantravidāṃ śreṣṭhas tapovṛddho mahāvrataḥ/
jagrāha pāṇiṃ dharmātmā vidhimantrapuraskṛtam//.

Vgl. 1.13.37ab.

106 1.43.5: tato vāsagṛhaṃ śubhraṃ pannagendrasya saṃmatam/
jagāma bhāryām ādāya stūyamāno maharṣibhiḥ//.

1.43.6: śayanaṃ tatra vai kḷptaṃ spardhyāstaraṇasaṃvṛtam/
tatra bhāryāsahāyaḥ sa jaratkārur uvāsa ha//.

107 1.43.7: sa tatra samayaṃ cakre bhāryayā saha sattamaḥ/
vipriyaṃ me na kartavyaṃ na ca vācyaṃ kadācana//.

1.43.8: tyajeyam apriye hi tvāṃ kṛte vāsaṃ ca te gṛhe/
etad gṛhāṇa vacanaṃ mayā yat samudīritam//.

108 Man beachte bes. mithaḥ in 1.43.28d.

einer wechselseitigen Verständigung und auf einem dadurch erzielten Einvernehmen, sondern stellt eine einseitige Forderung von Jaratkāru dar, der damit jederzeit - da es in sein Belieben gestellt ist, was er für 'unliebsam' hält - einen Vorwand zum Fortgehen finden kann. Erschrocken und sehr traurig stimmt Vāsukis Schwester zu.[109] Sie bemüht sich nach Kräften, ihren übellaunigen Mann zu verwöhnen,[110] aber man kann sich unschwer vorstellen, daß diese Ehe nicht von langer Dauer sein wird. Man braucht in der Tat auch nicht lange zu warten.

"Einmal in der Zeit ihrer Fruchtbarkeit" nähert sie sich dem mahāmuni und wird - ohne sich dessen gewahrzuwerden - schwanger.[111]

Einige Tage darauf, d.h. nach der Zeugung, muß Vāsukis Schwester eine folgenreiche Entscheidung treffen: Der mahātapas schläft zur Zeit des Sonnenuntergangs, und sie befürchtet, er könne das agnihotra versäumen. Über ihr Dilemma ist sie sich im klaren: Weckt sie ihn, wird er mit Sicherheit zornig werden (denn sie hat den samaya nicht eingehalten) - läßt sie ihn aber schlafen, entsteht ihm eine Abnahme (oder ein Schwund) seines dharma. Nach reiflicher Überlegung entscheidet sie, daß ein dharmalopa in jedem Falle schwerer wiegt als sein Zorn; sie weckt ihn mit sanfter Stimme.[112]

Darauf spricht der mahātapas mit (vor Zorn) bebenden Lippen:[113] "Du, Schlange, hast mir gegenüber Mißachtung an den Tag gelegt. Ich werde nicht

109 1.43.9: tataḥ paramasaṃvignā svasā nāgapates tu sā/
atiduḥkhānvitā vācaṃ tam uvācaivam astv iti//.

110 1.43.10: tathaiva sā ca bhartāraṃ duḥkhaśīlam upācarat/
upāyaiḥ śvetakākīyaiḥ priyakāmā yaśasvinī//.

111 1.43.11: ṛtukāle tataḥ snātā kadācid vāsukeḥ svasā/
bhartāraṃ taṃ yathānyāyam upatasthe mahāmunim//.

Zu snātā vgl. 3.95.13.

Daß Jaratkāru sich ihrer Schwangerschaft nicht gewahr wird, ist bemerkenswert, denn schon der kaum entstandene Embryo ist von besonderer Art:

1.43.12: tatra tasyāḥ samabhavad garbho jvalanasaṃnibhaḥ/
atīva tapasā yukto vaiśvānarasamadyutiḥ/
śuklapakṣe yathā somo vyavardhata tathaiva saḥ//.

112 1.43.13-20; Aussagen über Jaratkāru: 1.43.13b: mahātapāḥ; 1.43.14a: viprendre; 1.43.15c: duḥkhasīlo, dharmātmā; 1.43.16a: dharmaśīlasya; 1.43.18cd: tam ṛṣiṃ dīptatapasaṃ śayānam analopamam; 1.43.19d: yatavrataḥ; 1.43.20d: prabho.

113 1.43.21: evam uktaḥ sa bhagavāñ jaratkārur mahātapāḥ/
bhāryāṃ prasphuramāṇoṣṭha idaṃ vacanam abravīt//.

in deiner Nähe bleiben. Ich werde gehen, wie ich gekommen bin."[114]

Jetzt offenbart sich das magische Verständnis von der Welt, speziell des Opfers und seiner makrokosmischen Wirkung: Nicht Jaratkāru ist darauf angewiesen, den Sonnenuntergang zu ehren, sondern die Sonne ihrerseits hat nicht die Kraft (tejas) unterzugehen, wenn er nicht das agnihotra vollzieht[115], oder anders ausgedrückt: Das kosmische Geschehen kann sich nicht ohne die Ritualhandlung des Magisch-Wissenden ereignen, und ein solcher Mensch eben ist Jaratkāru. Aus dieser Sicht besteht die "Mißachtung" durch seine Frau darin, daß sie nicht erkannt hat, wie mächtig ihr Mann ist.

"Keinem würde es gefallen, hier zu verweilen, wenn er (so) mißachtet wird, wieviel weniger einem dharmaśīla wie mir oder einem meinesgleichen", sagt Jaratkāru.[116]

Als seine Frau zaghaft versucht, ihm zu erklären, daß nur die Sorge um seinen dharmalopa sie veranlaßt hat, ihn zu wecken,[117] antwortet er ihr "zornerfüllt, mit der Absicht, sie zu verlassen: 'Ich sprach keine Unwahrheit: ich werde gehen.'" Und er erinnert sie an ihre Vereinbarung.[118] Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er auf diese Gelegenheit gewartet hat; vielleicht war sogar sein Schlaf nur ein Mittel, sie auf die Probe

114 1.43.22: avamānaḥ prayukto 'yaṃ tvayā mama bhujaṃgame/
samīpe te na vatsyāmi gamiṣyāmi yathāgatam//.

115 1.43.23: na hi tejo 'sti vāmoru mayi supte vibhāvasoḥ/
astaṃ gantuṃ yathākālam iti me hṛdi vartate//.

Vgl. dazu z.B. 3.287.16cd:
brāhmaṇānāṃ namaskāraiḥ sūryo divi virājate//.

Vgl. auch Schayer, S. 28: "Das Opfer spiegelt die kosmische Ordnung wider und umgekehrt: durch das Opfer 'ordnet' der Priester aktiv die Welt." Und S. 34: "Das Opfer ist nicht nur das Abbild des Universums ..., sondern zugleich das Urparadigma ..., die bestimmende und die lenkende Kraft. So z.B. ist die Opferflamme nicht das Symbol der aufgehenden Sonne, sondern umgekehrt: Die Sonne geht auf, weil man das Opferfeuer anzündet (Śat.Br. II,3,15)."

116 1.43.24: na cāpy avamatasyeha vastuṃ roceta kasyacit/
kiṃ punar dharmaśīlasya mama vā madvidhasya vā//.

dharmaśīla: "einer, dessen Wesenseigenheit der dharma ist".

117 1.43.25-26.

118 1.43.27: uvāca bhāryām ity ukto jaratkārur mahātapāḥ/
ṛṣiḥ kopasamāviṣṭas tyaktukāmo bhujaṃgamām//.

1.43.28: na me vāg anṛtaṃ prāha gamiṣye 'haṃ bhujaṃgame/
samayo hy eṣa pūrvaṃ tvayā saha mithaḥ kṛtaḥ//.

zu stellen ("er schlief w i e ein sehr Erschöpfter", suṣvāpa parikhinnavat, 1.43.13)? Jedenfalls nutzt er die Möglichkeit, seine Ehe zu beenden, ohne jedes Zögern.

Als er sein Weggehen solcherart gesichert hat, zeigt er sich versöhnlicher: "Ich habe angenehm /hier/ verweilt, meine Liebe," sagt er, und macht sogar den Versuch, sie zu trösten: "Wenn ich weggegangen bin, mußt du nicht traurig sein."[119]

Die Sorge seiner Frau, daß der Zweck ihrer Ehe noch nicht erfüllt sei[120], zerstreut er,[121] obwohl die Schwangerschaft noch nicht wahrnehmbar ist: "Du hast (in der Tat) diesen Embryo /schon/; er ist ein ṛṣi ähnlich wie Feuer, ein höchster dharmātman, einer, der die Veden und Vedāṅgas vollständig kennt."[122]

Weil sein Vater von ihm sagte: "er existiert/er ist /da/" (asti), als er noch ungeboren war, wird das Kind später den Namen Āstīka erhalten.[123]

"Nachdem er dies gesagt hatte, ging der mahātman Jaratkāru, der große ṛṣi (weg), wiederum zu gewaltiger Askese entschlossen."[124] Dieser Sachverhalt wird später, im Bericht der Vāsuki-Schwester an ihren Bruder, mit dem farblosen Ausdruck gato...tapovanam[125] wiedergegeben. Jaratkārus weiteres Schicksal bleibt somit offen.[126] Im Āstīka-Parvan wird das Augenmerk jetzt vielmehr auf Āstīka und auf Janamejayas Schlangenopfer gelenkt; Jaratkārus

119 1.43.29: śukham asmy uṣito bhadre .../ .../
tvaṃ cāpi mayi niṣkrānte na śokaṃ kartum arhasi//.

120 1.43.30-36, man beachte bes. 1.43.34d: tac ca tāvan na dṛśyate: "er (dein Nachkomme) ist (noch) nicht zu sehen"; 1.43.36cd: imam avyaktarūpaṃ me garbham ādhāya ...: "... nachdem /du/ mir einen Embryo von (noch) nicht manifester Gestalt /in den Schoß/ hineingelegt hast ..."

121 1.43.37; Bezeichnungen für Jaratkāru: muniḥ, tapodhanaḥ.

122 1.43.38: asty eṣa garbhaḥ subhage tava vaiśvānaropamaḥ/
ṛṣiḥ paramadharmātmā vedavedāṅgapāragaḥ//.

Vgl. 1.43.12; 1.44.12; 1.44.16.

Das Wissen, daß ein Embryo beim Zeugungsakt entstanden ist, wird z.B. in 1.100.8 als atīndriyajñāna charakterisiert, als ein Wissen also, das über/jenseits der sinnlichen Erfahrungsmöglichkeiten liegt.

123 1.44.20.

124 1.43.39: evam uktvā sa dharmātmā jaratkārur mahān ṛṣiḥ/
ugrāya tapase bhūyo jagāma kṛtaniścayaḥ//.

125 1.44.13b (ähnlich auch 1.44.20).

126 Vgl. Schneider, S. 2: "... einmal ermöglicht er /Āstīka/ Jaratkāru und seinen Ahnen in den Himmel zu gelangen ..."; dazu muß angemerkt werden, daß Jaratkāru nur nach der kürzeren Fassung (1.13.43-44) in den Himmel gelangt; Schneider scheint gelegentlich den Inhalt der beiden Fassungen nicht voneinander zu unterscheiden.

Anteil an diesem Geschehen ist mit der Zeugung des Schlangenerretters Āstīka beendet.

Die kürzere Fassung begnügt sich dagegen nicht mit einem Schluß, der die Dinge sozusagen in der Schwebe läßt. Der vergleichsweise realistische Abschluß der längeren Fassung ist in der kürzeren Fassung durch die Formel svargaṃ -gam bzw. svargam -i ersetzt worden. Darin zeigt sich eine gewisse Verselbständigung der Jaratkāru-Geschichte, die einerseits der Neugierde der Zuhörer Rechnung trägt, aber andererseits auch konventionelle Beschreibungen über ideale Lebensabschlüsse berücksichtigt.[127]

Das Kapitel 44 gibt ausführlich das Gespräch zwischen Vāsuki und seiner Schwester nach Jaratkārus Fortgehen wieder. Entsprechend der Weisung ihres Mannes überbringt sie ihrem Bruder die gute Kunde: Sie erwartet ein Kind; ihre Aufgabe ist erfüllt.[128] Die restlichen Verse 1.44.16-22 beziehen sich ausschließlich auf Āstīka: Wie er prächtig im Mutterleib gedeiht; wie er geboren wird und "die Furcht von Vater und Mutter wegnahm"[129]; wie er schon als Kind mit vielen Tugenden versehen ist; wie er seinen Namen erhält[130] und wohlbehütet bei den Schlangen aufwächst.

Neben einigen Bezeichnungen für den Asketen Jaratkāru[131] enthält Kapitel 44 folgende interessante Aussage: So sagt Vāsuki, als er hört, daß Jaratkāru seine Schwester verlassen hat: "Und weil das durvāsatā deines Mannes, der über [das übliche Maß hinaus] ein tapasvin ist, bekannt ist, werde ich ihm nicht nachgehen, denn er könnte mich irgendwann (d.h. bei nächster Gelegenheit) verfluchen."[132] Mit anderen Worten: Vāsuki fürchtet sich davor, Jaratkārus Zorn zu erregen und damit Gefahr zu laufen, verflucht zu werden. Er setzt voraus, daß Jaratkāru gefährlich ist, wenn man ihn reizt, und daß er seine Askesemacht wirksam im Fluch entäußern kann. Indem er ihn atitapasvin nennt, betont er, daß Jaratkāru in ungewöhnlichem Maße mächtig ist. Er ordnet ihm aber noch eine andere Eigenschaft zu, die er als durvāsatā bezeichnet. Diese Eigenschaft unterstreicht offenkundig Jaratkārus

127 Vgl. S. 62.

128 1.44.1-15.

129 1.44.17d; vgl. 1.13.38d: pitṛmātṛbhayāpahaḥ.

130 Vgl. S. 56.

131 1.44.5: munisattamāt, manīṣiṇaḥ; 1.44.10b: mahātmā mahātapāḥ.

132 1.44.7: durvāsatāṃ viditvā ca bhartus te 'titapasvinaḥ/
nainam anvāgamiṣyāmi kadācid dhi śapet sa mām//.

Gefährlichkeit. Es ist damit die latent vorhandene Bereitschaft zum Zorn, die Reizbarkeit, gemeint, wie sie sich so ausgeprägt und in geradezu sprichwörtlicher Form eben beim ṛṣi Durvāsas zeigt.[133] Wie Durvāsas, so wird impliziert, gerät auch Jaratkāru leicht in Zorn, deshalb ist er "bekannt für sein durvāsa-Sein".[134] Hinweise auf Jaratkārus schwieriges Wesen und reizbares Temperament finden sich schon früher; er wird mehrfach als duḥkhaśīla charakterisiert und bezeichnet sich sogar selbst so.[135]

Ein anderer Wesenszug Jaratkārus, der in Kapitel 44 noch einmal[136] hervortritt, wird durch seine kompromißlose Einstellung zur Wahrheit charakterisiert: Jedes von ihm ausgesprochene Wort ist wahr. Deshalb zweifelt seine Frau nicht, als er sagt: "asti", d.h. "/ein Nachkomme/ existiert";[137] sie erläutert ihrem Bruder, sie erinnere sich nicht, daß Jaratkāru jemals, selbst in unwichtigen Dingen, die Unwahrheit gesagt habe.[138] Nicht der ethische Aspekt dieser Verhaltensweise ist bemerkenswert, sondern dieses Verhalten resultiert vor allem aus der Überzeugung des magisch mächtigen Menschen, daß das, was er benennt und ausspricht, auch wirklich existiert[139]

133 Vgl. auch van Buitenen, MBh-Übers., Bd. 1, S. 457: "Durvāsas: an errant sage, particularly notorious for his irascible temper".

134 Zu Durvāsas vgl. 1.104.4-6; 1.113.33; ausführlich in 3.287.4-3.289.23 und bes. anschaulich in 13.144.12 ff.

135 Vgl. 1.42.13; 1.43.10; 1.43.15. Zu duḥkhaśīla vgl. auch Apte: "hard to please or manage, bad-tempered, irritable" (MW verzeichnet nur "bad-tempered, irritable"). Das Wort duḥkhasīla charakterisiert also in jedem Fall eine schwierige Person, die schwer zufriedenzustellen ist und ein aufbrausendes Temperament hat.

136 Vgl. 1.43.28a.

137 Vgl. 1.43.38.

138 1.44.11: svaireṣv api na tenāhaṃ smarāmi vitathaṃ kvacit/
uktapūrvaṃ kuto ... sāṃparāye sa vakṣyati//.

139 Zu Magie, Wahrheit, satyakriyā etc. vgl. S.207-217.
Vgl. auch Schayer, S. 36: "Die 'Nennung' - die 'Begriffssetzung' ist ein schöpferischer, existenzverleihender Akt."
Vgl. Lüders, Varuṇa II, S. 569: ṛta (S. 572: später satya): Das zentrale Prinzip, das die Welt geschaffen hat und erhält, ist die Wahrheit. Die neue Anschauung habe andere Prinzipien, besonders Brahman und Tapas, an die Stelle der Wahrheit gesetzt, wobei ein Ausgleich durch Identifikation von Satya mit Brahman und Tapas erreicht wurde (vgl. hierzu die Ausführungen auf S. 217).

- darin wird also auch der Glaube an die negative Wirkung einer Unwahrheit (anṛta) sichtbar: "nicht einmal im Scherz" spricht Jaratkāru die Unwahrheit.[140]

Vergleich beider Fassungen

Für die kürzere Fassung zu Beginn des Āstīka-Parvan wird der Anspruch erhoben, sie sei die "Erzählung von Āstīka". Betrachtet man daraufhin den Anfang des Āstīka-Parvan, so ergibt sich folgendes Bild:

Śaunaka will von Ugraśravas die "Geschichte von Āstīka vollständig" hören.[141] Der sūta Lomaharṣaṇa (Ugraśravas' Vater) hat sie auf Drängen der Brahmanen bereits früher erzählt.[142] Deswegen will Ugraśravas die Geschichte so erzählen, wie er sie (von seinem Vater) gehört hat.[143] Darauf folgt jene Erzählung, die hier der Einfachheit halber "kürzere Fassung" (der Jaratkāru-Geschichte) genannt wurde. Diese Erzählung endet inhaltlich damit, daß Jaratkāru in den Himmel gelangt. Das 13. Kapitel insgesamt endet mit der abschließenden Bemerkung von Ugraśravas, dies sei die Āstīka-Geschichte gewesen, wie er sie gehört habe, und der Frage, was er sonst (noch) erzählen solle.[144] Śaunakas Antwort: "Erzähle diese Geschichte wieder (d.h. noch einmal) in voller Länge"[145], und - als ob das nicht eindeutig wäre - wiederholt er: "Erzähle diese Geschichte jetzt so wie dein Vater (sie dir er-

140 In der Aussage der Schlangenfrau Jaratkāru kann man zusätzlich eine Art satyakriyā vermuten; ein Indiz dafür ist das in die Zukunft weisende Verb vakṣyati (1.44.11). Vgl. dazu z.B. eine satyakriyā von Sāvitrī, die auch Lüders (Varuṇa II, S. 500) anführt; sie lautet

3.281.97: na smarāmy uktapūrvaṃ vai svaireṣv apy anṛtāṃ giram/ tena satyena ... (soll etwas Bestimmtes eintreten) //.
Vgl. dazu auch 3.281.21.

141 1.13.5: srotum icchāmy aśeṣeṇa kathām etāṃ .../ āstīkasya ...//.

142 1.13.7: pūrvaṃ pracoditaḥ sūtaḥ pitā me lomaharṣaṇaḥ/ ... brāhmaṇair idam uktavān//.

143 1.13.8: tasmād aham upaśrutya pravakṣyāmi yathātatham/ idam āstīkam ākhyānaṃ ... śaunaka ...//.

144 1.13.45: etad ākhyānam āstīkaṃ yathāvat kīrtitaṃ mayā/ prabrūhi ... kiṃ bhūyaḥ kathyatām iti//.

145 1.14.1ab: ... kathaya tām etāṃ vistareṇa kathāṃ punaḥ/.

zählt hat)."[146] Darauf verspricht der sūta noch einmal: "Ich werde dir die Geschichte von Āstīka (jetzt genau) so erzählen, wie ich sie (tatsächlich) von meinem Vater erzählen gehört habe."[147]

Jetzt erst beginnt seine ausführliche Erzählung - hier der Einfachheit halber "längere Fassung" genannt - , in der die Hintergründe der Verfluchung der Schlangen, Āstīkas Rolle bei ihrer Errettung und Jaratkārus Anteil am Geschehen erklärt werden.

Man kann probeweise die kürzere Fassung der Jaratkāru-Geschichte und die ihr folgenden widersprüchlichen bzw. repetitiven Aussagen weglassen[148] und erhält dann eine in sich geschlossene, lückenlose Erzählung, die man zu Recht als "Āstīka-Legende" bezeichnen kann, denn sie handelt in erster Linie von Āstīka und der Verknüpfung seines Schicksals mit dem der Schlangen. Zu diesen Überlegungen kommt der bekannte Tatbestand, daß im Mittelpunkt der kürzeren Fassung der Asket Jaratkāru steht - entgegen der Behauptung, es werde die "Geschichte von Āstīka" erzählt.

Die längere Fassung der Jaratkāru-Geschichte ist dagegen ein organischer Bestandteil, ein sich in den Gesamtzusammenhang harmonisch einfügendes Teilstück der Gesamterzählung von Āstīka.

Die oben ausgeführten Überlegungen, nämlich

- daß die als Āstīka-Legende angekündigte kürzere Erzählung in Wirklichkeit überwiegend die Geschichte von Jaratkāru ist, und
- daß die Āstīka-Legende zweimal angefangen wird, aber nur die längere Fassung die Erzählung wirklich weiterführt,

sind allein für sich schon gute Gründe, die kürzere Fassung für sekundär zu halten.[149]

Der Verdacht der Sekundarität wird zusätzlich gestützt durch die Beobachtung, daß in der kürzeren Fassung wesentliche Zusammenhänge, Ausdrücke

146 1.14.3cd: ācaṣṭaitad yathākhyānaṃ pitā te tvaṃ tathā vada//.

147 1.14.4: ... idam ākhyānam āstīkaṃ kathayāmi te/
yathāśrutaṃ kathayataḥ sakāśād vai pitur mayā//.

148 Für ein solches Textstück sind zwei Zäsuren denkbar: 1.13.8-1.15.3 oder - vorzugsweise - 1.13.9-1.15.4.

149 Schneider belegt seine Behauptung, die kürzere Fassung sei offensichtlich nur ein Auszug (Anm. 1/S. 1) nicht. Ebensowenig weist er nach, daß die "Verknüpfung mit dem Āstīka-Parvan ... nicht sehr fest" ist (S. 3) - wobei übrigens auch nicht klar wird, ob Schneider sich dabei auf die kürzere Fassung oder etwa auf die Jaratkāru-Geschichte als solche bezieht.

und Passagen erst verständlich werden im Lichte der längeren Fassung.[150]

Um den Vergleich beider Fassungen zu erleichtern, wurde der thematische Aufbau in folgende Inhaltsabschnitte zerlegt:

(1)	Angaben zur Person von Jaratkāru.	1.13.9-10	1.41.1-3ab
(2)	Jaratkāru sieht seine Vorväter.	1.13.11	1.41.3cd-5
(3)	Jaratkārus Gespräch mit seinen Vorvätern.	1.13.12-28	1.41.6-30, 1.42.1-8
(4)	Jaratkāru sucht eine Frau.	1.13.29-30	1.42.9-15
(5)	Vāsuki wird davon benachrichtigt.	keine Entsprechung	1.42.16-17
(6)	Vāsuki bietet seine Schwester an, Jaratkārus Zweifel werden ausgeräumt.	1.13.31-34	1.42.18-20 1.43.1-3
(7)	Vāsukis Motivation, seine Schwester mit dem Asketen zu verheiraten.	1.13.35-36[151]	s.S.49 ff.[152]
(8)	Jaratkāru heiratet Vāsukis Schwester.	1.13.37ab	1.43.3-4
(9)	Jaratkārus Abkommen mit seiner Frau; die Zeugung des Sohnes; das Ende der Ehe.	keine Entsprechung	1.43.5-38
(10)	Jaratkārus Leben nach der Ehe.	1.13.43-44[153]	1.43.39[154]
(11)	Gespräch zwischen Vāsuki und seiner Schwester.	keine Entsprechung	1.44.1-15
(12)	Āstīka (Embryonalstadium, Geburt, Kindheit, Eigenschaften u.ä.).	1.13.37cd-38	1.43.12,38, 1.44.16-22
(13)	Āstīka rettet die Schlangen; sein weiteres Leben.	1.13.40-42	keine direkte[155] Entsprechung

150 Auf entsprechende Lücken wurde bereits bei der Besprechung der beiden Fassungen verwiesen; die auffälligste besteht zweifellos zwischen Vers 1.13.30 und Vers 1.13.31.

151 Unbegründet bleibt in der kürzeren Fassung, warum Vāsuki glaubt, den Fluch abwenden zu können, wenn er seine Schwester mit dem Asketen verheiratet. Es wird nicht erwähnt, daß nur der dieser Verbindung entstammende Sohn in der Lage ist, die Schlangen zu retten.

152 Es handelt sich hierbei um jene Textstücke, die der längeren Fassung vorausgehen.

153 Jaratkāru gelangt in den Himmel.

154 Jaratkāru begeht wieder Askese.

155 Vgl. 1.44.22d. Ausführliche Darstellung: 1.48.24-1.51.23;1.53.1-26. Das Teilstück 1.49.1-14 enthält die Schilderung der Ereignisse, die Jaratkāru (f.) ihrem Sohn Āstīka gibt.

Aus dieser Übersicht geht z.B. hervor, daß analog zur längeren Fassung Jaratkārus Gespräch mit seinen Vorvätern (3) auch in der kürzeren Fassung breiten Raum einnimmt, daß dagegen andere Teile stark gekürzt (4) bzw. verstümmelt wiedergegeben werden (7) oder auch ganz fehlen (5, 9, 11, teilweise 12). Der Versuch, mit der kürzeren Fassung eine Art Inhaltsangabe zur Āstīka-Erzählung zu geben, muß nicht nur deswegen als gescheitert betrachtet werden, weil größtenteils über Jaratkāru berichtet wird, sondern auch deswegen, weil relevante Abschnitte von Āstīkas Taten höchst lapidar abgehandelt werden ((13); der entsprechende Teil des Āstīka-Parvan umfaßt die Kapitel 48-51, 53).[156]

Es wurde bereits darauf hingewiesen,[157] daß in der kürzeren Fassung zwei Versionen über Jaratkārus Ende vorliegen. Das ist zum einen ein Indiz für eine Überarbeitung auch der kürzeren Fassung, impliziert zum anderen jedoch auch einen Wandel der Wertvorstellungen. Der ersten Version zufolge gelangt Jaratkāru "zusammen mit seinen Vätern in den Himmel, als er ihnen /ihre/ schwere Bürde abgenommen hatte".[158] Alternativ dazu erfährt man, daß Jaratkāru, "als (er) den Sohn Āstīka und unvergleichlichen dharma erlangt hatte, nach sehr langer Zeit" in den Himmel kommt.[159] Möglicherweise weist diese Aussage auch darauf hin, daß die kürzere Fassung (oder Teile von ihr) in einer Zeit (oder in einem 'geistigen Umfeld') entstanden ist, als gewisse Vorstellungen über das ideale Ende eines Asketenlebens sich durchgesetzt hatten oder bereits Allgemeingut geworden waren.

Die längere Fassung ist in diesem Punkt zweifellos ursprünglicher und im übrigen von zwingender Logik: Nachdem Jaratkāru seine Ehe beendet hat, kehrt er sofort zu seiner früheren Lebensweise zurück und begeht wieder ugraṃ tapas.[160] Dies ist zwar genaugenommen nicht das eigentliche Ende seines Lebens, wird aber hier bezeichnenderweise für einen angemessenen Schluß der Erzählung gehalten.

Andererseits läßt sich die kürzere Fassung nicht nur als Bearbeitung der

156 Ganz zu schweigen von jenen Abschnitten des Āstīka-Parvan, die die Verfluchung der Schlangen und ihre Rettung durch Āstīka erklären, vgl. dazu (7).

157 Vgl. S. 57.

158 1.13.43: apahṛtya guruṃ bhāraṃ pitṝṇāṃ saṃśitavrataḥ/
jaratkārur gataḥ svargaṃ sahitaḥ svaiḥ pitāmahaiḥ//.

159 1.13.44: āstīkaṃ ca sutaṃ prāpya dharmaṃ cānuttamaṃ muniḥ/
jaratkāruḥ sumahatā kālena svargam īyivān//.

160 Vgl. 1.43.39.

längeren verstehen; beide gleichermaßen enthalten religionsgeschichtlich jüngeres wie älteres Ideengut. So hat z.B. der Vergleich Jaratkārus mit Prajāpati in der längeren Fassung keine Vorlage, er kommt nur in der kürzeren vor. Ebenfalls nur in der kürzeren Fassung werden die bekannten "drei Schulden"[161] erwähnt. Aufschlußreich ist aber insbesondere, daß die kürzere Fassung die Unterwelt, in die die Väter zu fallen drohen, 'nur' als medinī[162] bezeichnet. Die längere Fassung dagegen enthält zwar auch noch eine alte Vorstellung (garte pat[163]), verwendet daneben aber mehrfach die ideengeschichtlich jüngeren Vorstellungen von niraya[164] bzw. naraka[165].

Auf dem Hintergrund dieser Beobachtungen läßt sich eine Aussage zur relativen Chronologie beider Fassungen nicht machen. Es dürfte nebeneinander verschiedene mündlich tradierte Versionen der Jaratkāru-Geschichte gegeben haben, aber die hier als längere Fassung bezeichnete Version wurde früher als die kürzere in das Epos eingefügt.[166] Die später eingefügte kürzere Version wurde dann vermutlich von der bereits vorhandenen längeren Fassung beeinflußt, wodurch z.B. eine solch enigmatische Aussage wie tisro vācaḥ entstanden sein könnte.

Die Bedingung sanāmnī*)

Daß Jaratkāru diese schwierigste seiner Bedingungen stellt, versucht SCHNEIDER aus der "magischen Gebundenheit des Denkens" zu erklären,[167] wonach der sogenannte Primitive "zwei Dinge oder Lebewesen auf Grund einer teilweisen Gleichheit miteinander" identifiziere. Der Name (u.a.) bilde einen Teil des Körpers, und ein Teil wiederum vertrete das Ganze. Jaratkāru gedenke diese Möglichkeit zu nutzen, "wenn er auf der Gleichnamigkeit des von ihm zu heiratenden Mädchens besteht: hat das Mädchen ... denselben Namen wie er, so ist es gar nicht als eine von ihm verschiedene Person aufzu-

161 Vgl. A. 208 und A. 122 (178).

162 Vgl. 1.13.14.

163 Vgl. 1.41.8.

164 Vgl. 1.41.13.

165 Vgl. 1.41.26-27; vgl. auch S. 67. Zu naraka vgl. z.B. 1.68.38 oder 1.220.14.

166 Die Einfügung wird durch die Bruchstelle 1.13.30 / 1.13.31 markiert.

167 Vgl. Schneider, S. 7-8.

*) Vgl. die v.l. zu 1.13.25, 31, 32; 1.42.6; 1.43.1 (mannāmnā, svanāmnī, sanāmā).

fassen; es ist vielmehr er selbst noch einmal; und da man sich selbst nicht heiraten kann, ist das ganze auch eigentlich keine Heirat, - und folglich findet auch kein Verstoß gegen den asketischen Lebenswandel statt. So erreicht denn Jaratkāru durch eine Art frommen Betrug, daß er einen Sohn zeugen und trotzdem Asket bleiben kann."

SCHNEIDER weist in seinen Anmerkungen[168] gleich selbst auf gewisse Widersprüche hin, die er zum Teil damit zu erklären sucht, daß man "hier den Text nicht allzu genau nehmen" dürfe. Das gewaltsame 'Wegerklären' von Widersprüchen, um glatte Lösungen zu gewährleisten, ist bedenklich genug und führt leicht zu neuen Widersprüchen. Genau dieser Fall tritt ein, wenn SCHNEIDER (wie oben zitiert) die Schlußfolgerung zieht, daß ein gleicher Name die gleiche Person bedeute und somit eine Heirat "eigentlich" nicht stattfinde, weil "man sich selbst nicht heiraten kann".

Hier nun ist ein Vergleich mit Agastya in der Tat ergiebig;[169] im Vorgriff auf die Agastya-Erzählung soll dies aufgezeigt werden: Agastya wird ja wie Jaratkāru von seinen Vorvätern gedrängt, Nachkommen zu zeugen. Er verhält sich in dieser Situation jedoch anders als Jaratkāru, denn er stimmt widerspruchslos zu und - das ist für den Vergleich entscheidend - stellt Überlegungen an, wo es für ihn eine sadṛśī strī gäbe.[170] Das Merkmal sadṛśa/sadṛśī ist aus den Rechtstexten bekannt als 'Qualifikation', die der künftige Ehegatte unbedingt haben muß;[171] dieser Begriff bedeutet wörtlich etwa "ähnlich/passend/angemessen" und hat in der Dharma-Literatur die spezielle Bedeutung "gleich [in bezug auf 'Kaste' oder Herkunft]", sagt also etwas aus über die - im wahrsten Sinne des Wortes - Ebenbürtigkeit des Ehepartners, nämlich, daß er von gleichartiger/gleichwertiger/gleichrangiger Geburt sein soll.

168 Vgl. Schneider, Anm. 12 und 13. - Zu brahmacarya (Anm. 12) wäre im übrigen anzumerken, daß dieser Begriff von Schneider zu allgemein als "religiöser Lebenswandel" schlechthin aufgefaßt wird, während es im vorgegebenen Kontext in der speziellen Bedeutung "Keuschheit" verwendet wird (vgl. hierzu auch S. 327-330).

169 Schneider (S. 6) vergleicht Jaratkāru mit Agastya, als es ihm um die Klärung der Frage geht, warum Jaratkāru seine Frau wie ein Almosen erhalten will.

170 Vgl. 3.94.16d; Agastya erkennt zwar sogleich, daß eine solche Frau noch gar nicht existiert, für den obigen Vergleich ist das jedoch ohne Belang; vgl. die S. 78-80.

171 Vgl. z.B. Manu 9.90 (sadṛśaṃ patim), Manu 3.4, Manu 3.12 (suvarṇā); Vās. 17.68 (patim...tulyam) und bes. Gaut.Dh.S. 4.1: gṛhasthaḥ sadṛśīṃ bhāryāṃ vindetānanyapūrvāṃ yavīyasīm (zur Übers. vgl. SBE Vol. II, S. 196).

Es sieht so aus, als habe Jaratkāru die Bedingung sadṛśī in seinem Sinne ausgelegt, denn wenn er seine Bedingung sanāmnī stellt, fordert er von seiner künftigen Ehefrau eine besondere Art von Gleichartigkeit, wie gleich gezeigt wird. Dabei spielt nun in der Tat das 'magische Denken' eine Rolle, jedoch in einem anderen Sinne, als SCHNEIDER meint: Der gleiche Name gibt zuverlässig Auskunft über 'gleiche'/gleichartige/gleichwertige Eigenschaften seines Trägers, denn Namen sind ja gerade aus magischer Sicht außerordentlich bedeutungsvoll, weil sie etwas Wahres und Essentielles aussagen.[172] Wenn also Jaratkāru "Gleichnamigkeit" fordert, kann er davon ausgehen, daß eine - ihm ansonsten in jeder anderen Hinsicht völlig unbekannte(!) - Trägerin dieses Namens ihm 'gleich' ist in all den Aspekten, über die der Name etwas aussagt. Aus der 'etymologischen' Namensdeutung der Verse 1.36.3-4 geht klar hervor - wobei es in diesem Zusammenhang unerheblich ist, ob es sich hierbei etwa um eine nachträglich eingefügte Erklärung handelt - , wie der Name jaratkāru aufgefaßt wird. Zur Namensgebung hat nämlich die Einstellung zur Askese geführt, insbesondere der signifikanteste Aspekt dieser Einstellung, die "Reduzierung des Körpers durch scharfe Askese", dies sowohl beim Asketen Jaratkāru als auch bei der Vāsuki-Schwester Jaratkāru.[173]

Die besondere Gleichartigkeit, die Jaratkāru mit seiner Bedingung sanāmnī fordert, besteht also darin, daß die Trägerin des gleichen Namens in der gleichen Weise wie er selbst von der Notwendigkeit, Askese zu üben, überzeugt ist. Jaratkāru ist sich bewußt, daß das Aufgeben der Keuschheit (brahmacarya) einen möglichen tapas-Verlust bedeutet, und versucht, das Risiko so klein wie möglich zu halten. Deshalb versichert er sich von vornherein durch die Bedingung sanāmnī, daß der unvermeidliche Zeugungsakt mit einer ihm gleichartigen und gleichgesinnten Asketin vollzogen wird, die im Geschlechtsverkehr - genau wie er selbst - eine unumgängliche Pflichterfüllung sieht. Denn beim Zeugungsakt zwischen Asket und Asketin soll keine Lust[174] entstehen, offenbar um einem Verlust der asketischen Macht vorzu-

172 Vgl. Schayer (bereits zitiert in A. 139). - Vgl. Oldenberg, Brāhmaṇas, S. 79, 103. - Vgl. auch S. 192-193.

173 Vāsuki selbst sagt im übrigen an anderer Stelle von seiner Schwester, daß sie eine tapasānvitā sei (1.43.1d).

174 Vgl. S. 92. - Vgl. auch 1.58.6: tābhiḥ saha samāpetur brāhmaṇāḥ saṃśitavratāḥ/ ṛtāv ṛtau ... na kāmān nānṛtau tathā//; Brahmanen, die tapasvins sind (Vers 8), zeugen mit überlebenden Kṣatriyafrauen den Kriegerstand neu (im Kṛtayuga, Vers 24). - Zur Zeugung im Levirat vgl. Thieme, KS (Jungfrauengatte), S. 447.

beugen. Der Zeugungsakt aus asketischer Sicht ist nämlich sozusagen eine 'Produktionsmethode', nur eben eine recht gefährliche, da in jedem Moment das Risiko besteht, daß der Asket sich den Versuchungen der Lust ergibt und dadurch seine Art 'innerer Keuschheit' verliert. Genau das tritt ein, wenn ein Asket den Verführungskünsten einer Apsaras erliegt: hier ist Lust der entscheidende Faktor, der zur Schwächung oder zum Verlust der akkumulierten tapas-Macht führt.

Über die Gefahr, die dem Geschlechtsakt inhärent ist, ist sich Jaratkāru völlig im klaren. Deshalb kehrt er zum frühestmöglichen Zeitpunkt - sobald er nämlich sicher ist, daß die Zeugung seines Sohnes[175] stattgefunden hat - wieder zu "fürchterlicher Askese" zurück.

Man könnte allerdings noch erwägen, ob Jaratkāru sich beim Stellen seiner Bedingungen auch von anderen als den schon genannten Gründen leiten ließ. Er scheint ja einer jener Asketen zu sein, die das "Streben nach Söhnen" - allerdings nicht das "Streben nach Welten" - aufgegeben haben, wie es z.B. in BĀU 4,4,22-23[176] gefordert wird. Nur seinen Vätern zuliebe, wie er selbst immer wieder betont, ist er zu einer Heirat bereit. In puncto Nachkommenschaft hat er jedenfalls eine völlig andere Auffassung als seine Vorväter, und überdies muß man auch den Eindruck gewinnen, daß er vom Glauben seiner Väter an das, was dharma (und Nachkommenschaft als Bestandteil des dharma) ist, eigentlich bis zum Schluß nicht recht überzeugt ist, wenn er schließlich auch formal nachgibt. Vielleicht versucht Jaratkāru durch das Stellen seiner Bedingungen herauszufinden, ob es richtig oder notwendig ist, Nachkommen zu zeugen?

Die Vorväter

Die Vorväter hängen, wie gezeigt wurde, in einer Höhle (oder in einem Loch bzw. in einer Grube), mit dem Kopf nach unten.[177]

Aufschlußreiche Ausführungen zu dieser auffälligen Körperhaltung finden sich in LOMMELs Aufsatz "Bhrigu im Jenseits". "Die Bedeutsamkeit dieser Legende", so sagt LOMMEL, "liegt ... darin, daß sie deutlicher als ... eine andere Stelle der vedischen Literatur zeigt, daß in der andern Welt, bei

175 Vgl. S. 393.

176 Vgl. S. 8.

177 Besonders treffend ist der Vergleich mit Fledermäusen (śakuntāḥ, vgl. 1.42.5).

den Toten, alles umgekehrt ist als in unserer Welt."[178] So werden im Totenreich z.B. Links und Rechts, Norden und Süden, Tag und Nacht umgekehrt. LOMMEL bezieht sich auch kurz auf die Jaratkāru-Erzählung im Mahābhārata und erklärt: "Diese Stellung mit dem Kopf nach unten gilt späterhin als Höllenstrafe ..., doch scheint sich aus Abeggs Verweisen auf Viṣṇu-, Vāyu- und Brahma-Purāṇa zu ergeben, daß damit zunächst die Bewohner der Unterwelt überhaupt als Gegenfüßler der Götter (und Menschen) gekennzeichnet werden."[179] Auch Angaben aus außerindischen Kulturkreisen - LOMMEL führt hierzu besonders altaische Völker und LUNDIUS' "Descriptio Lapponiae" an - bestätigen "die vorher gegebene Auffassung, daß die Stellung mit dem Kopf nach unten in den diesbezüglichen indischen Aussagen ursprünglich keine Höllenstrafe gewesen sei, sondern nur die Umkehrung des Diesseits."[180]

Diese "ursprüngliche" Auffassung hat sich in der Jaratkāru-Erzählung nicht mehr erhalten, wenn sich auch in beiden Fassungen Hinweise finden, daß die Folge eines "Herunterfallens" nicht schon unbedingt als Fall in eine Hölle gedacht wurde. So heißt es in der kürzeren Fassung, die Väter würden "nach unten in die Erde gehen"[181], und in der längeren Fassung, sie würden "mit dem Kopf nach unten in diese Höhle (Loch/Grube) fallen"[182] - Aussagen, die entschieden weniger eindeutig sind als etwa <u>niraya</u>[183] oder <u>naraka</u>[184].

Dennoch ist unzweifelhaft in beiden Fassungen die Lage der Väter als (Höllen-)Strafe gedacht. Die alte Idee der Umkehrung aller Verhältnisse in der jenseitigen Welt, die sie zu einem antipodischen Gegenstück der Welt der Lebenden macht, wurde in diesen epischen Partien teilweise noch bewahrt; allerdings wurde sie mit neuem Inhalt gefüllt und dadurch entscheidend verändert. Die Vorstellung nämlich, daß die 'topographischen' Verhältnisse in der anderen Welt umgekehrt sind, wurde offenbar im Laufe der Zeit zu einer Wertung dieser Zustände benutzt. Beide Fassungen reflektieren, trotz unterschiedlicher Terminologie, schon dieses 'neue Denkmodell', in welchem die Schlußfolgerung dieser Wertung (umgekehrte Gegen-/Jenseits-/

178 Lommel, S. 101.

179 Lommel, S. 102.

180 Lommel, S. 104.

181 1.13.14.

182 1.41.8.

183 1.41.13.

184 1.41.26-27.

Unter-Welt = Hölle) bereits abgeschlossen vorliegt. Die Idee der Umkehrung findet sich wieder, indem sie auf die Taten der Menschen angewendet wird: In die Hölle zu geraten, ist die Strafe für das, was man in der Welt Schlechtes getan oder was man dort an Pflichten und an Gutem zu tun versäumt bzw. unterlassen hat; was man in der Welt einem anderen (an Leiden) zugefügt hat, das erleidet man in der Hölle selbst.[185]

Immerhin ist der gegenwärtige Aufenthaltsort der Vorväter (in der Höhle/Grube als Folge ihres Sturzes lokāt puṇyāt[186]) noch nicht die Hölle selbst. Noch haben sie die Möglichkeit, den drohenden endgültigen Sturz in die Hölle zu verhindern. Allerdings ist auch ihre jetzige Situation schon bedrohlich genug: Sie wird als Not[187] oder gefährliche Not(lage)[188] bezeichnet; die Vorväter sind ohne Nahrung, abgemagert und schwach;[189] ihr Verstand ist beeinträchtigt;[190] sie hängen "wie Fledermäuse"[191] an einer schwachen Faser, die schon fast abgefressen ist, so daß sie in Gefahr schweben, wie Bösewichte[192] herunterzufallen; sie bezeichnen sich selbst als unglücklich[193] und bedauernswert[194]; Jaratkāru nennt sie "schmerzgequält"[195]; sie erwecken sein Mitgefühl[196].

Es sollte auch nicht unerwähnt bleiben, daß schon in vedischer Zeit eine Grube/ein Loch mit den Manen in Zusammenhang gebracht wird. Hierzu führt GONDA ein bestimmtes Mantra an, das die Worte lokāḥ pitṛṣádanāḥ enthält, wobei "the term loka- refers to the space in the pit which is a seat, a

185 Lommel, S. 93 ff.

186 1.41.16; dabei bezeichnet puṇyo lokaḥ offenbar eine himmlische Welt (vgl. auch A. 23 bzw. A. 66). - Vgl. auch den Begriff śucir lokaḥ (Gonda, Loka, S. 85/Anm. 63) als Gegensatz des aus 1.41.13 bekannten Ausdrucks niraye 'śucau.

187 1.41.10.

188 1.41.9; 1.41.19.

189 1.41.5, 6.

190 1.41.14.

191 1.42.5.

192 1.13.17; 1.41.26. Zu duṣkṛta bzw. duṣkṛtin vgl. Oldenberg, Veda, S. 536, danach ist der Himmel den "Übeltätern" verschlossen.

193 1.13.15; 1.41.5; 1.41.15; 1.41.18.

194 1.13.18.

195 1.42.12.

196 1.13.17; 1.41.9; 1.41.15.

position for the Fathers."[197]

Spuren vedischen Gedankengutes lassen sich also durchaus in der Jaratkāru-Erzählung finden,[198] wenn sie auch zum Teil erhebliche Wandlungen erfahren haben. Dagegen läßt sich die relativ jüngere Vorstellung der Saṃsāra-Lehre nicht nachweisen, wie man meinen könnte, wenn man KUHNs Aufsatz "Der Mann im Brunnen" heranzieht. KUHN bringt u.a. auch die Jaratkāru-Geschichte[199] in Zusammenhang mit einer Allegorie aus dem Strī-Parvan.[200] Hier wird erzählt, wie ein Brahmane im Wald "in einen überwachsenen Brunnen /fällt/, wo er den Kopf nach unten in den Verzweigungen der Schlinggewächse hängen bleibt. Unter sich erblickt er eine gewaltige Schlange, über sich ... einen ... Elefanten; der Baum, an dem er hängt, wird von schwarzen und weißen Mäusen benagt ... Der Wald ist der Saṃsāra ..., der Brunnen der menschliche Leib, die Schlange die Zeit, die Ranke ... die Lebenshoffnung, der Elefant das Jahr ..., die Mäuse die Tage und Nächte ..."

Mit Ausnahme der eindeutig allegorischen Bedeutung der Maus bietet diese Geschichte keinen Ansatzpunkt für Vergleiche mit der Jaratkāru-Erzählung. Aber selbst in diesem Punkt ist die Jaratkāru-Erzählung anders, denn in ihr symbolisiert allein das Tier Maus/Ratte die Zeit, die ausdrücklich mahābala[201] genannt wird; die Zeit wird nicht, wie in dem von KUHN aufgeführten Gleichnis, als Schlange vorgestellt und dann noch weiter unterteilt in immer kleinere Einheiten (Elefant, schwarze und weiße Mäuse). Insbesondere aber finden sich die in der Allegorie des Strī-Parvan zutage tretenden Vorstellungen der Saṃsāra-Lehre auch nicht ansatzweise in den beiden Fassungen der Jaratkāru-Erzählung.

Es ist im Epos keine ungewöhnliche Begebenheit, daß ein Asket bei seiner Wanderung über die Erde auf seine Vorfahren stößt, die in einer Grube her-

197 Vgl. Gonda, Loka, S. 26: lokāḥ pitṛṣádanāḥ werde gebraucht "in connection with the construction of the sadas or shed on the sacrificial place. A pit or hole is dug in which a post of udumbara wood is to be erected (see e.g. ApŚS 7,9,8 ff.) and the remainder of the sprinkling water used during the ceremony is to the accompaniment of the above mantra poured into the hole. 'For', ŚB 3,6,1,13, quoting the mantra, observes, 'a pit which is dug is sacred to the Fathers ...' Thus the term loka- refers to the space in the pit which is a seat, a position for the Fathers."

198 Vgl. auch A. 8.

199 Kuhn, S. 70.

200 Kuhn, S. 68. - Kritische Ausgabe: 11.5.11-22; adhyāya 11.6. Man beachte bes. 11.5.11ab und 11.5.12cd.

201 1.41.25.

abhängen; das gilt z.B. auch für Agastya[202]. Implizit wird - wie LOMMEL treffend bemerkt[203] - aus dem Zusammenhang klar, daß dies eine Reise ins Jenseits ist, wobei zu ergänzen wäre: eine Reise, die der Asket als Lebender antritt und von der er als Lebender in diese Welt zurückkehrt.[204]

Interessant ist auch LOMMELs Beobachtung am Śatapatha-Brāhmaṇa, "daß man in jeder Richtung in die andere Welt gelangen kann"[205]. Das bestätigt sich auch in der Jaratkāru-Erzählung: Obwohl Jaratkāru nicht in einer bestimmten Richtung über die Erde wandert - jedenfalls läßt sich nicht erschließen, daß er nach einem derartigen Plan verfährt[206] - , trifft er dennoch auf seine Vorväter; auch bei Agastya ist es nicht anders. Man könnte allenfalls folgern, daß die Wanderung in weite Fernen führt[207], vielleicht in unbekannte, 'menschenleere' Gegenden, vielleicht an den 'Rand' der Welt (?). Obwohl sich diese Aussagen vom Text her nicht präzisieren lassen, mögen sie immerhin für das Verständnis entsprechender anderer Textstellen nützlich sein und vielleicht auch dazu anregen, diese Problematik einmal systematisch zu untersuchen.

Askesekritik / Der Kompromiß

Die zentrale Intention der Jaratkāru-Erzählung besteht augenscheinlich darin, einen Kompromiß aufzuzeigen, durch den sich der Konflikt zwischen asketisch bedingter Keuschheit und religiös notwendiger Zeugungsverpflichtung lösen läßt. In einen solchen Konflikt muß ein Asket notwendigerweise geraten, wenn er sich dem Ideal der (lebenslangen) Keuschheit verpflichtet. Tatsächlich aber - und hierin liegt die Bedeutung der Jaratkāru-Erzählung vor allem - gibt es eine Möglichkeit, sowohl Manenverehrung als auch aske-

202 3.94.11.

203 Lommel, S. 94.

204 Von Interesse könnte in diesem Zusammenhang vielleicht auch die Mandapāla-Erzählung sein (vgl. 1.220.5 ff.); zu beachten wäre allerdings, daß der schon gestorbene Mandapāla noch einmal in die Welt zurückkehrt, um (selbst) Nachkommen zu zeugen.

205 Lommel, S. 94.

206 Bestenfalls könnte man schließen, daß es sich bei Jaratkārus Wanderung von tīrtha zu tīrtha um eine (im Uhrzeigersinne verlaufende) tīrthayatra handelt (vgl. S. 322-327); aber auch wenn man hiervon ausgeht, läßt sich nicht ausmachen, in welchem Abschnitt dieser Reise er seine Vorväter trifft.

207 1.13.11: aṭamānaḥ; 1.41.1: cacāra pṛthivīm kṛtsnām.

tische Keuschheit miteinander zu vereinbaren, ohne daß tapas in nennenswertem Umfang reduziert wird oder verloren geht. Die exemplarisch gedachte Lösung sieht etwa so aus: Da ein jeder seinen Ahnen gegenüber verpflichtet ist, für (männliche) Nachkommen zu sorgen,[208] soll er das als Asket in einer Weise tun, die seinem tapas nicht abträglich ist: indem er nämlich mit einer passenden Frau in der Gesinnung strenger Pflichterfüllung den Zeugungsakt vollzieht.[209]

Wenn in der Jaratkāru-Erzählung, in beiden Fassungen gleichermaßen, Kritik an Jaratkārus Askese geübt wird, so entzündet sie sich in erster Linie

208 Vgl. z.B. Taitt.Saṃh. VI 3.10.5; vgl. auch A. 122 (178).

Auf diese "drei Schulden" bezieht sich in der Jaratkāru-Geschichte der Ausdruck anṛṇa aus Vers 1.13.41f, der in Vers 1.13.42 gewissermaßen definiert wird:

devāṃś ca tarpayām āsa yajñair vividhadakṣiṇaiḥ/
ṛṣīṃś ca brahmacaryeṇa saṃtatyā ca pitāmahān//.

Es muß angemerkt werden, daß die Aussagen aus 1.13.41c-f und 1.13.42 nach formalen Gesichtspunkten nur auf Āstīka bezogen werden können, da rein grammatikalisch ein Subjektwechsel nicht angezeigt wird. Dennoch bleiben einige inhaltlich motivierte Zweifel hinsichtlich dieser Zuordnung bestehen, da insbesondere die Aussage aus 1.13.41c-f (s.u.):

pitṝṃś ca tārayām āsa saṃtatyā tapasā tathā/
vrataiś ca vividhair ... cānṛṇo 'bhavat//

treffend das beschreibt, was Jaratkāru geleistet hat, nämlich, seine Väter durch Nachkommenschaft zu retten, ohne dabei sein Leben als Asket aufzugeben. Charakteristisch für Āstīka ist dagegen die Aussage in 1.13.38d: pitṛmātṛbhayāpahaḥ (s.u.). Erst viel später (1.53.24d) wird berichtet, daß auch Āstīka Söhne und Enkel hatte (putrapautravān).

Textzusammenhang 1.13.37-44:

1.13.37: Vgl. S. 39.

1.13.38: tapasvī ca mahātmā ca vedavedāṅgapāragaḥ/
samaḥ sarvasya lokasya pitṛmātṛbhayāpahaḥ// (Āstīka).

1.13.39-40ab: Janamejaya (Pāṇḍaveya) begeht das sarpasattra.

1.13.40cd: mocayām āsa taṃ śāpam āstīkaḥ sumahāyaśāḥ//.

1.13.41: nāgāṃś ca mātulāṃś caiva tathā cānyān sa bāndhavān/
pitṝṃś ca tārayām āsa saṃtatyā tapasā tathā/
vrataiś ca vividhair ... svādhyāyaiś cānṛṇo 'bhavat//.

1.13.42: s.o.

1.13.43-44: Vgl. S. 62.

209 Vgl. S. 65-66 sowie 3.97.21 (A. 92 (89)).

an seiner Weigerung, der Zeugungsverpflichtung nachzukommen. Denn nach der kürzeren Fassung ist die Zeugung von männlichen Nachkommen ein Bestandteil des dharma[210]; nach der längeren Fassung ist dies nach "Meinung der Guten" die einzig wirkungsvolle Methode, der Hölle/Unterwelt bzw. der "Vernichtung durch die Zeit" zu entgehen[211]. Andere Auffassungen, insbesondere diejenige von Jaratkāru, daß die Zeugungsverpflichtung durch tapas umgangen oder 'ersetzt' werden könnte, werden in beiden Fassungen übereinstimmend als "unverständig", "einfältig" oder "dumm" kritisiert.[212] Die längere Fassung geißelt darüber hinaus Jaratkārus konsequent-strenge Askeseausübung, deren wesentliches Charakteristikum die kompromißlose Keuschheit ist, als "Gier nach tapas".[213] Was für Jaratkāru selbst die Konsequenzen der Askese sind, wird aus der Sicht der Kritiker als eine Begierde, das heißt: als eine geradezu schon leidenschaftliche Verstrickung, beurteilt - ein Vorwurf, der um so schwerer wiegt, als ja gerade das asketische Bestreben dahin gehen sollte, Begierden oder Leidenschaften zu überwinden.

Gleichzeitig wird die Überbewertung des tapas kritisiert: Jaratkāru schätzt die aus tapas resultierende Macht zu hoch ein; das wird insbesondere in der längeren Fassung deutlich, als er seinen Vorvätern schließlich sein gesamtes tapas zu ihrer Rettung anbietet. Sie machen ihm klar, daß es ihnen selbst nicht an tapas mangelt, daß dies jedoch von keinerlei Nutzen (mehr) für sie ist.[214] Damit werden die Grenzen der Macht, die aus tapas resultiert, aufgezeigt. Wenn tapas dann in einem Atemzug mit yajña und mit pāvana genannt wird,[215] bezeichnet es eines von mehreren Mitteln zur 'Reinigung', ohne jedoch absolut 'heilswirksam' zu sein: Effizient in dieser Hinsicht ist letztlich nur ein männlicher Nachkomme.[216]

Am Beispiel von Jaratkāru wird gezeigt, welcher Weg einem Asketen offensteht, um seiner Zeugungspflicht ohne negative Folgen für sein tapas nachzukommen. Er muß nicht unbedingt die Unterhaltsverpflichtungen eines Haushälters eingehen; außerdem braucht seine Ehe nur so lange zu dauern wie nö-

210 1.13.20-22.

211 1.41.25-28.

212 1.13.16; 1.41.25.

213 1.41.19; 1.41.25.

214 1.13.21; 1.41.10-13; 1.41.17 geht sogar noch weiter: tapas wird vernichtet, wenn kein Nachkomme existiert.

215 1.41.28ab.

216 Vgl. A. 66.

tig ist, um (männliche) Nachkommenschaft zu sichern. Dabei kann er das Risiko, sein tapas zu mindern, weitgehend dadurch ausschalten, indem er sich eine Frau wählt, die in diesem Punkt mit ihm übereinstimmt.

Dieser Kompromiß, der allem Anschein nach einen Versuch darstellt, eine bestimmte Kritik an der Askese abzufangen, bleibt andererseits deutlich unter der Lösung, die unter dem Eindruck solcher und ähnlicher kritischer Einwände in Gestalt der Lehre von den āśramas als sukzessiv zu durchlaufenden Lebensstadien[217] gefunden worden ist.

217 Vgl. Winternitz, Āśramas, S. 223: "Es ist hauptsächlich in den Purāṇas und an manchen Stellen des Mahābhārata, wo ... das stufenweise Leben in den vier Āśramas als das ideale Leben für den Brahmanen gelehrt wird."

III. Agastya

Erzählungen über Agastya sind im Mahābhārata nicht gerade selten; kurze Erwähnungen finden sich zudem an zahlreichen anderen Stellen des Epos. Dabei wird er wiederholt "Sohn von Mitra und Varuṇa"[1] genannt, als Maitrāvaruṇi[2] oder auch einfach als "Sohn von Varuṇa"[3] und außerdem als kumbhayoni[4] bezeichnet; er ist ferner einer der saptarṣi[5].

Schon der Inhaltsübersicht im Ādi-Parvan[6] ist zu entnehmen, daß der ṛṣi Agastya den (mahāsura) Vātāpi verspeist und mit Lopāmudrā einen Sohn zeugt.[7] Diese Begebenheiten werden im Vana-Parvan ausführlich erzählt[8] und auch sonst wird darauf angespielt.[9]

Zwei weitere berühmte Taten des ṛṣi werden ebenfalls im Vana-Parvan berichtet: Agastya hilft den Göttern in ihrem Kampf gegen die Kāleyas, indem er den Ozean leertrinkt, und er hindert den Vindhya-Berg am Weiterwachsen.[10]

Berühmt sind auch Agastyas Verfluchungen: Von seinem Fluch über Kubera wird nur im Vana-Parvan erzählt[11]; vom Fluch über Nahuṣa gibt es dagegen

1 mitrāvaruṇayoḥ putra: 12.201.28; 13.151.33.

2 3.101.13; 3.102.16; 3.103.3; 12.329.38(1); 13.102.29.

3 vāruṇi: 3.101.12; 3.102.13; 3.103.1. Auch Vasiṣṭha wird so bezeichnet, vgl. z.B. 1.93.5,7,9.

4 kumbhayoni ("einer, dessen Mutterschoß ein kumbha /Topf/ ist"): 3.96.2; 12.329.38(1). Dies ist im übrigen im MBh auch ein Epitheton für Droṇa Bhāradvāja, vgl. z.B. 7.132.22 oder 7.159.2. - Zur Entstehung Agastyas vgl. die Bṛhad-Devatā (V.30,147 ff.): Agastya und Vasiṣṭha entstehen, als Mitra und Varuṇa, zwei ("ein Paar") Ādityas, während einer Opfersitzung ihren Samen beim Anblick der Apsaras Urvaśī vergießen; der Samen der beiden fällt in einen kumbha: tenaiva tu muhūrtena vīryavantau tapasvinau agastyaś ca vasiṣṭhaś ca tatrarṣī saṃbabhūvatuḥ (Vers 150). - Vgl. außerdem R 7, App. I (No. 8), 130 ff. sowie RV VII 33,11 (vgl. Thieme, KS (Brahman), S. 123-124).

5 12.236.16.

6 1.2.34: parvānukramaṇī, parvasaṃgrahaḥ.

7 1.2.114.

8 3.94.1 - 3.97.27.

9 Mit Bezug auf Vātāpi: 3.12.37; 3.108.19; 3.197.26; 12.139.67.
Mit Bezug auf Lopāmudrā: 3.113.23; 3.130.6; 4.20.11; 5.115.12.

10 3.98.1-2; 3.101.10 - 3.103.18.

11 3.158.47-59; 3.159.34.

verschiedene Fassungen im Vana-, Udyoga-, Śānti- und Anuśāsana-Parvan.[12]

Der Anuśāsana-Parvan liefert noch weitere Einzelheiten über Agastya: Zusammen mit anderen berühmten maharṣis kommt er zu Bhīṣmas Sterbelager.[13] Es wird ferner erwähnt, daß Agastya die im Walde lebenden Wildtiere (mṛgas) allen Gottheiten "durch tapas zum Opfer" bestimmt hat;[14] eine Anspielung darauf enthält schon der Ādi-Parvan.[15] Daneben erfährt man, daß Agastya die Götter von den Asuras errettet.[16]

Der Aśvamedhika-Parvan enthält außerdem die Erzählung einer zwölfjährigen dīkṣā von Agastya, während der Indra es nicht regnen läßt.[17]

Verschiedentlich wird von Agastya berichtet, er herrsche über eine bestimmte (Himmels-)Richtung, nämlich, wie sich erschließen läßt, den Süden.[18] Dort ist auch ein am Meer gelegener tīrtha nach ihm benannt[19] und ein an "Wurzeln, Früchten und Wasser reicher āśrama"[20]. Andererseits wird ein āśramavaro mahān von Agastya als eine der heiligen Stätten des Ostens

12 3.176.12-24; 3.177.6-10; 3.178.33-41.
5.17.1-17,20; 5.18.13.
12.329.37(3)-38(5) (Prosatext).
13.102.3 - 13.103.31.

13 13.27.3-8; Kapitel 96 des Anuśāsana-Parvan enthält überdies die Erzählung, wie Indra am Brahmā-See einen Lotus stahl, der Agastya gehörte. Indra tat dies in der erklärten Absicht, die anwesenden ṛṣis zu einer Diskussion über dharma zu provozieren. Dieser Disput ist der eigentliche Inhalt von 13.96. Von Agastya wird nur soviel gesagt, daß er zwar zunächst zornig war, dann aber Indra verzieh (man beachte bes. die Verse 13.96.8-15; 13.96.46-50).

14 13.116.56: prajānāṃ hitakāmena tv agastyena mahātmanā/
āraṇyāḥ sarvadaivatyāḥ prokṣitās tapasā mṛgāḥ//.

13.117.17: āraṇyāḥ sarvadaivatyāḥ prokṣitāḥ sarvaśo mṛgāḥ/
agastyena purā ... mṛgayā yena pūjyate//.

15 Dies sind Pāṇḍus Argumente, als er auf der Jagd ein Gazellenpaar getötet hat, vgl. S. 145.

1.109.14: agastyaḥ sattram āsīnaś cacāra mṛgayām ṛṣiḥ/
āraṇyān sarvadaivatyān mṛgān prokṣya mahāvane//.

1.109.15: pramāṇadṛṣṭadharmeṇa katham asmān vigarhase/
agastyasyābhicāreṇa yuṣmākaṃ vai vapā hutā//.

16 13.140.1-14.

17 14.95.4-36.

18 1.184.9; 5.141.41; 12.201.28; vgl. dazu auch 3.102.10,13.

19 1.208.1-3; 3.118.4 (möglicherweise derselbe, der sich lt. 3.86.10 "bei den pāṇḍyas" befindet).

20 3.86.15; vgl. auch 3.101.11.

bezeichnet.[21] Auch ein See trägt seinen Namen[22], und außerdem ist nach ihm noch ein bestimmter Banyan-Baum am Hang des Himavant benannt.[23]

Agastya besucht zusammen mit anderen ṛṣis die "Welt der Götter"[24] und scheint insbesondere zu Yama Vaivasvata engere Beziehungen zu haben: Als ein yogaśarīrin[25] hält er sich in Yamas sabhā auf; an anderer Stelle heißt es, er sei am "Brahmā-See zu Vaivasvata hingegangen"[26].

Beiläufig erfährt man auch von einem Schüler von Agastya[27] sowie von "Nachkommen"[28].

Durchweg fällt in allen Erzählungen von Agastya auf, daß seine übermenschlichen Taten im Mittelpunkt des Geschehens stehen. Seine Askese ist dabei eine unübersehbare Komponente seiner Macht, wird aber gewöhnlich vorausgesetzt, ohne näher erläutert zu werden.

Im einzelnen werden folgende Erzählabschnitte untersucht:

(1)	3.94.1-3.97.27:	Agastya und Lopāmudrā (3.94.11-3.95.24; 3.97.17-25)	(S. 77-92)
		Agastya vernichtet Vātāpi (3.94.1-10; 3.96.1-3.97.16,26,27)	

21 3.85.15.

22 3.80.63; in der Nähe von Puṣkara.

23 1.207.1-2; vaṭa: Ficus indica.

24 13.65.22.

25 2.8.26.

26 3.93.10-11. Vgl. dazu 3.85.6: brahmasara liegt im Osten. Man beachte bes. 3.93.10cd: ṛṣijuṣṭaṃ supuṇyaṃ tat tīrthaṃ brahmasarottamam// und 3.93.11ab: agastyo bhagavān yatra gato vaivasvataṃ prati/. - Das Nächstliegende nach der Auffassung des Wortlautes ist, in gato...prati einen Euphemismus für Agastyas Tod zu sehen. Ein gewisser Widerspruch ergibt sich jedoch im Vergleich mit der Vindhyaberg-Geschichte, wonach Agastya zu Lebzeiten in den Süden geht und dort immer noch verweilt (vgl. S. 98). Die Vorstellung eines vorübergehenden 'Besuchs im Totenreich/Jenseits' wird im übrigen in jeder Erzählung impliziert, wo ein ṛṣi seine Vorväter trifft und lebend in die diesseitige Welt zurückkehrt (vgl. S. 70, 78).

27 Ein Schüler namens Tṛṇasomāgni: 3.86.14a.

28 3.27.8a; die Nachkommen werden nicht näher benannt: āgastyāś ca mahābhāgāḥ.

(2) 3.98.1-2;
3.101.10-3.103.18: Zwei wunderbare Taten: (S. 92-98)

(2.1) Agastya trinkt den Ozean leer
(3.98.1-2; 3.101.10-17;
3.102.15-3.103.18)

(2.2) Agastya verhindert das Wachsen des Vindhyaberges
(3.102.1-14)

(3) 3.158.47-59: Agastya verflucht Kubera (S. 98-101)

(4) Agastya verflucht Nahuṣa (S.101-112)

(4.1) Im Vana-Parvan:
(4.1.1) 3.176.12-24
(4.1.2) 3.177.6-10
(4.1.3) 3.178.33-41

(4.2) Im Udyoga-Parvan:
5.17.1-17, 20

(4.3) Im Śānti-Parvan:
12.329.37(3)-38(5)

(4.4) Im Anuśāsana-Parvan:
13.102.3-13.103.31

(5) 13.140.1-14: Agastya verbrennt die Asuras (S.112-113)

(6) 14.95.4-36: Agastya begeht eine zwölfjährige dīkṣā (S.113-117)

(1) Agastya und Lopāmudrā / Vātāpi (3.94.1 - 3.97.27)

Die Pāṇḍavas gehen zu Agastyas āśrama und bleiben in Durjayā.[29] Yudhiṣṭhira fragt an diesem Ort den ṛṣi Lomaśa: "Warum vernichtete Agastya hier Vātāpi?"[30] Und: "Warum wurde der Zorn des mahātman Agastya geweckt?"[31] Lomaśa erzählt daraufhin zunächst, welche Bewandtnis es mit Vātāpi hatte: Vātāpi nämlich ist der Bruder des daitya Ilvala, der Tote ins Leben zurück-

29 3.94.1cd: agastyāśramam āsādya durjayāyām uvāsa .../ /.

Durjayā ist lt. Sörensen "name of a place, according to Nīl. D. is = Maṇimatī, the city of Vātāpi"; vgl. dazu 3.94.4. - Vgl. auch

3.97.26: agastyasyāśramaḥ khyātaḥ sarvartukusumānvitaḥ/
prāhrādir evaṃ vātāpir agastyena vināśitaḥ//.

3.97.27: tasyāyam āśramo ... ramaṇīyo guṇair yutaḥ/
eṣā bhāgīrathī puṇyā yatheṣṭam avagāhyatām//.

30 3.94.2cd: agastyeneha vātāpiḥ kimartham upaśāmitaḥ//.

31 3.94.3cd: kimarthaṃ codgato manyur agastyasya mahātmanaḥ//.

rufen kann. Ilvala nun rächt sich an allen Brahmanen, weil einer von ihnen ihm einen *indra*-gleichen Sohn verweigert hatte: Jedem Brahmanen, der ihn besucht, setzt er seinen Bruder in Form einer Mahlzeit aus Ziegenfleisch vor - und wenn der Brahmane gegessen hat, ruft Ilvala seinen Bruder ins Leben zurück. Dabei stirbt jedesmal der Brahmane, weil Vātāpi ihn beim Heraustreten aus dem Körper tötet.[32]

"Zu dieser Zeit eben" sieht Agastya seine Vorväter in einem Loch/einer Grube kopfüber herabhängen.[33] Sie bitten ihn um einen "besten Nachkommen", damit sie "aus der Hölle befreit" würden, in die sie andernfalls fielen, und damit Agastya seinerseits die *gati* erreiche.[34]

"Darauf sagte der *tejasvin*, der sich Wahrheit und *dharma* vollständig zu eigen gemacht hatte: 'Ich werde [euren] Wunsch erfüllen, Väter. Euer seelischer Schmerz soll verschwinden.'"[35]

Agastya, vor dasselbe Problem gestellt wie Jaratkāru, verhält sich also völlig anders. Für ihn ergibt sich kein Konflikt aus der Zeugungsverpflichtung; er, der in diesem Zusammenhang als *satyadharmaparāyaṇa* bezeichnet wird, weiß allem Anschein nach genau, wie er diese weltliche Forderung mit seinem asketischen Leben vereinbaren kann, ohne Schaden zu nehmen:

"Darauf machte sich der *ṛṣi* Gedanken über Nachkommenschaft, (aber) er sah keine [ihm] angemessene/ebenbürtige/gleichwertige Frau, um eigene Nachkommen [zu zeugen]."[36]

32 3.94.5-10 (ähnliche Vorstellungen auch in 1.71.43-44, Uśanas/Kaca).

33 3.94.11: agastyaś cāpi bhagavān etasmin kāla eva tu/
pitṝn dadarśa garte vai lambamānān adhomukhān//.

Vgl. S. 33, 43-44.

34 3.94.12: so 'pṛcchal lambamānāṃs tān bhavanta iha kiṃparāḥ/
saṃtānahetor iti te tam ūcur brahmavādinaḥ//

3.94.13: te tasmai kathayām āsur vayaṃ te pitaraḥ svakāḥ/
gartam etam anuprāptā lambāmaḥ prasavārthinaḥ//.

3.94.14: yadi no janayethās tvam agastyāpatyam uttamam/
syān no 'smān nirayān mokṣas tvaṃ ca putrāpnuyā gatim//.

Zu *gati* vgl. A. 21 (5).

Zum Inhalt: Man beachte den Widerspruch, der sich aus *pitṝn* ([menschlichen] Vorvätern) und dem Anspruch ergibt, Agastya stamme aus dem Samen von Mitra und Varuṇa (vgl. z.B. *kumbhayoni* aus 3.96.2b und A. 4).

35 3.94.15: sa tān uvāca tejasvī satyadharmaparāyaṇaḥ/
kariṣye pitaraḥ kāmaṃ vyetu vo mānaso jvaraḥ//.

36 3.94.16: tataḥ prasavasaṃtānaṃ cintayan bhagavān ṛṣiḥ/
ātmanaḥ prasavasyārthe nāpaśyat sadṛśīṃ striyam//.

Agastya geht methodisch vor, durchdenkt zunächst, welches die Grundvoraussetzung für seine künftige Ehe ist, nämlich eine sadṛśī strī[37], und erkennt bereits in diesem Stadium seiner Überlegungen, daß es eine solche Frau nicht gibt. Während Jaratkāru unter einer 'angemessenen' Ehefrau eine sanāmnī /strī/[38] versteht (und im übrigen die Eheschließung abhängig macht davon, daß eine solche Frau existiert und daß sie ihm zu bestimmten Bedingungen gegeben wird), umfaßt Agastyas Anforderung alle Aspekte der 'Ebenbürtigkeit': Nur eine in jeder Hinsicht (d.h. in bezug auf Herkunft, Körper, Geist, Charakter) vollkommene (und von daher zu ihm passende) Frau kann die Mutter seiner Nachkommen werden. Nun ist zwar Agastya offenbar so einzigartig und überlegen, daß keine bereits existierende Frau dieser Anforderung genügt, aber für Agastya ergibt sich daraus kein Problem: Er selbst 'erschafft' diese perfekte Frau, indem er die besten Teile verschiedener Wesen zusammenfügt.[39]

Die so "Gestaltete/Erschaffene" übergibt (pra-dā) der muni als mahātapas "in seinem eigenen Interesse" dem kinderlosen König von Vidarbha.[40] Die dahinter stehende Vorstellung, wie die 'Übergabe' konkret vor sich geht, kann man nicht greifen (wenn es sie denn überhaupt gegeben hat); es wird aber ausdrücklich festgehalten, daß das Mädchen "geboren" wird und "heranwächst"[41]. Mit Sicherheit läßt sich nur soviel sagen, daß Agastya auf irgendeine übernatürliche Weise die Unfruchtbarkeit der Königin (oder des Königs) überwinden kann und ihnen eine Tochter 'schenkt'.[42] Der Embryo wächst

37 Vgl. A. 171 (64).

38 Vgl. S. 65.

39 3.94.17: sa tasya tasya sattvasya tat tad aṅgam anuttamam/
sambhṛtya tatsamair aṅgair nirmame striyam uttamām//.

Vgl. die Erschaffung der Tilottamā durch Viśvakarman, 1.203.11-14.

40 3.94.18: sa tāṃ vidarbharājāya putrakāmāya tāmyate/
nirmitām ātmano 'rthāya muniḥ prādān mahātapāḥ//.

41 3.94.19: sā tatra jajñe subhagā vidyut saudāminī yathā/
vibhrājamānā vapuṣā vyavardhata śubhānanā//.

3.94.20: jātamātraṃ ca tāṃ dṛṣṭvā vaidarbhaḥ pṛthivīpatiḥ/
praharṣeṇa dvijātibhyo nyavedayata ...//.

Auf das natürliche Geboren-Werden weist auch Thieme (Rezension, S.415) nachdrücklich hin. - Vgl. auch A. 51.

42 Zu Nachkommen als varas von ṛṣis vgl. z.B. 2.16.20 ff; 3.115.19 ff.; anders in 9.51.1 ff.

jedenfalls im Schoß der Königin heran (denn er wird ja geboren) und ist dabei so beschaffen, wie Agastya seine uttamā strī 'konzipiert' hat.

An Agastyas überraschender Tat werden aber auch die Grenzen seiner Macht deutlich: Trotz seiner übermenschlichen Fähigkeiten kann er allein kein lebendes Wesen[43] erschaffen; ein weibliches 'Element'[44], der Nährboden in Form (irgend)eines Mutterschoßes, ist für das Leben selbst offenbar unverzichtbar. Dieses 'Gesetz' kann auch Agastya nicht aufheben; deswegen auch benötigt selbst er eine Frau zur Zeugung seiner eigenen Nachkommenschaft. Im übrigen ergibt sich aus der Erzählung auch, warum Agastya auf dem vorbeschriebenen ungewöhnlichen Weg keinen eigenen Nachkommen, sondern nur seine künftige Frau 'erschaffen' kann. THIEME verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß der König (und nicht Agastya) der Vater des Mädchens ist, weil er ihr das Leben schenkt.[45] Jedes von Agastya 'erschaffene' Wesen würde in gleicher Weise immer nur das Kind anderer Eltern werden, niemals sein eigenes Kind.[46]

Die Brahmanen geben dem Mädchen den Namen Lopāmudrā.[47] Es wächst heran als Muster körperlicher und charakterlicher Vorzüglichkeit, wie es denn eingedenk seiner Herkunft auch zu erwarten ist: Umgeben von Sklavinnen und Gespielinnen wächst Lopāmudrā als strahlend schöne Königstochter auf.[48] Aber kein Mann will sie heiraten "aus Furcht" vor Agastya.[49] Das setzt voraus, daß seine Verbindung zu Lopāmudrā allgemein bekannt ist; umso widersprüchlicher muß es daher anmuten, daß der König sich nicht über Agastyas Absichten im klaren ist: Er macht sich Gedanken, wem er Lopāmudrā zur Frau

43 Es handelt sich wohlgemerkt um einen normalen Menschen, der außerdem zur Fortpflanzung fähig sein soll. Vgl. im übrigen auch 1.68.51: selbst ṛṣis können ohne Frauen keine Söhne zeugen.

44 Dies muß nicht unbedingt eine menschliche Frau sein (man denke an Berichte über Söhne, die Asketen von Tiermüttern haben); es muß nicht einmal unbedingt ein organisches Behältnis, sondern kann auch z.B. ein Topf sein (vgl. die Entstehung von Droṇa - 1.121.4 oder 1.154.4-5 - oder auch die Entstehung von Agastya selbst - A. 4).

45 Thieme, Rezension, S. 415.

46 Deswegen weist Thieme auch die Behauptung zurück, zwischen Agastya und Lopāmudrā bestünde ein Inzestverhältnis.

47 3.94.21. (Der Name bedeutet "Siegelbrecherin"; vgl. auch Thieme, RV, S. 76.)

48 3.94.22-24,26.

49 3.94.25: yauvanasthām api ca tāṃ śīlācārasamanvitām/
na vavre puruṣaḥ kaścid bhayāt tasya mahātmanaḥ//.

geben sollte.[50] Sollte hier die Binsenwahrheit gelten, daß ausgerechnet der am nächsten Betroffene oft der letzte ist, der etwas merkt?[51]

Als Agastya glaubt, daß Lopāmudrā jetzt fähig sei, einen Hausstand zu führen, fordert er sie vom König zur Ehe. Seinen Entschluß zu heiraten, begründet er dem König gegenüber mit nüchternen Worten: "Mein Sinnen ist auf Heirat gerichtet, weil /ich/ einen Sohn/Söhne /haben will/."[52] Der König ist darüber gar nicht erfreut, wagt aber nicht, den muni ohne weiteres zurückzuweisen. Einerseits befürchtet er, Agastya könne ihn, wenn man ihn erzürne, "mit dem Feuer des Fluches verbrennen". Andererseits möchte er ihm Lopāmudrā nicht geben[53], weil er für sie Entbehrungen und Härten an Agastyas Seite befürchtet - erklärlich: Als Agastyas Frau müßte sie mit Sicherheit ein Leben führen, das ganz entgegengesetzt wäre zu dem, welches sie bisher geführt hat und für welches sie erzogen wurde. Um so bemerkenswerter ist daher, daß Lopāmudrā sich freiwillig für Agastya entscheidet.

50 3.94.27: vaidarbhīṃ tu tathāyuktāṃ yuvatīṃ prekṣya vai pitā/
manasā cintayām āsa kasmai dadyāṃ sutām iti//.

Wie man sieht, gehören die Verse 25 (vgl. A. 49) und 27 inhaltlich eng zusammen; der Vers 26, der zwischen ihnen steht, unterbricht den Gedanken- und Erzählfluß, weil er eine Charakterisierung von Lopāmudrā zum Inhalt hat, die eigentlich zu den Versen 22-24 gehörte. Das Wahrscheinlichste ist wohl, daß die Verse vertauscht wurden.

51 Die problematischen Begriffe nir-mā bzw. pra-dā (3.94.17 bzw. 3.94.18) sind vielleicht Schlüsselworte, mit denen sich diese Diskrepanz klären ließe. So wäre z.B. denkbar, daß Agastya sich ein 'gedankliches Konzept' von seiner zukünftigen Frau macht und einen derartigen Embryo im Schoß der Königin entstehen läßt; dazu müßte er nicht notwendigerweise zur Königin hingegangen sein (das Verhalten des Königs würde für diese Annahme sprechen). Andererseits ist es offenbar allgemein bekannt, daß das Königspaar die Überwindung seiner Kinderlosigkeit Agastya zu verdanken hat (vgl. 3.94.18), und gerade 3.94.25cd weist darauf hin, daß das nicht 'heimlich' geschehen sein kann.

52 3.95.1: yadā tv amanyatāgastyo gārhasthye tāṃ kṣamāṃ iti/
tadābhigamya provāca vaidarbhaṃ pṛthivīpatim//.

3.95.2: rājan niveśe buddhir me vartate putrakāraṇāt/
varaye tvāṃ mahīpāla lopāmudrāṃ prayaccha me//.

53 3.95.3: evam uktaḥ sa muninā mahīpālo vicetanaḥ/
pratyākhyānāya cāśaktaḥ pradātum api naicchata//.

3.95.4: tataḥ sa bhāryām abhyetya provāca pṛthivīpatiḥ/
maharṣir vīryavān eṣa kruddhaḥ śāpāgnina dahet//.

Auch sie empfindet die Situation als bedrohlich, wie in ihren Worten an den König deutlich zum Ausdruck kommt: "Rette dich selbst durch mich."[54]

Daraufhin gibt der König sie Agastya zur Frau.[55] Widerspruchslos fügt sich Lopāmudrā Agastyas Anweisungen und der Lebensweise, die er ihr vorschreibt: Sie legt ihre kostbaren Gewänder und ihren reichen Schmuck ab und zieht die grobe Kleidung der Asketen an: Bast, Rinde, Fell. Sie legt die gleichen Gelübde ab wie Agastya und begeht mit ihm zusammen ugraṃ tapas "an der Pforte der Gaṅgā".[56] Hieraus kann man ersehen, daß sie bei all ihrer Vorzüglichkeit an Gestalt, Charakter und Herkunft erst durch die zusätzliche 'Läuterung' in Form einer "furchtbaren Askese/übung/" für Agastya als sadṛśī bzw. uttamā strī akzeptabel wird.

Nach längerer Zeit des Zusammenlebens ruft Agastya seine Frau während der Phase ihrer Fruchtbarkeit zum Beischlaf herbei.[57] Wohl reagiert Lopāmudrā darauf bescheiden und ehrerbietig, wie es sich geziemt, dennoch ist sie gleichzeitig alles andere als unterwürfig. Liebevoll zwar, aber bestimmt, sagt sie ihrem Mann, daß er gewisse Bedingungen erfüllen müsse, bevor sie bereit sei. Umgeben von Annehmlichkeiten und Luxus wie im Palast

54 3.95.5: taṃ .../ lopāmudrābhigamyedaṃ kāle vacanam abravīt//.

3.95.6: na matkṛte mahīpāla pīḍām abhyetum arhasi/
prayaccha māṃ agastyāya trāhy ātmānaṃ mayā pitaḥ//.

55 3.95.7: ... mahātmane/ lopāmudrāṃ ... prādād vidhipūrvaṃ ...//.

Zu vidhi vgl. A. 58 (43).

56 3.95.8-11; man beachte bes.

3.95.10: tataś cīrāṇi jagrāha valkalāny ajināni ca/
samānavratacaryā ca babhūvāyatalocanā//.

3.95.11: gaṅgādvāram athāgamya bhagavān ṛṣisattamaḥ/
ugram ātiṣṭhata tapaḥ saha patnyānukūlayā//.

(3.95.12: s. A. 67).

57 3.95.13: tato bahutithe kāle lopāmudrām .../
tapasā dyotitāṃ snātāṃ dadarśa bhagavān ṛṣiḥ//.

snātā: Der Beischlaf findet, da er nur der Zeugung dient, dann statt, wenn die Frau nach indischer Vorstellung 'empfängnisbereit' ist; das äußere Zeichen dafür ist das Reinigungsbad nach den Menses; vgl. auch 1.43.11.

3.95.14: sa tasyāḥ paricāreṇa śaucena ca damena ca/
śriyā rūpeṇa ca prīto maithunāyājuhāva tām//.

ihres Vaters, geschmückt und bekränzt: Nur so will sie Agastya empfangen.[58]

Als Agastya ihr freundlich-nachsichtig entgegenhält, er verfüge nicht über Reichtümer,[59] antwortet sie: "Durch tapas bist du imstande, augenblicklich alle /Güter/ herbeizuschaffen, Īśvara, die sich in der Welt der Lebenden finden (lassen)."[60]

Das träfe zwar genau zu, räumt Agastya ein, jedoch sei er nicht bereit, dafür sein tapas 'auszugeben'. "Fordere von mir /etwas in solcher Weise/, daß mein tapas nicht verloren geht," sagt er.[61]

Ersichtlicherweise ist Agastya auf den Erhalt seines tapas bedacht. Unschwer erkennbar ist auch, daß tapas (hier das Produkt einer Askeseübung) als eine Substanz aufgefaßt ist, die gesammelt und bevorratet werden kann, die aber nicht unerschöpflich ist und deshalb immer in Gefahr steht, verringert oder vernichtet zu werden, verloren zu gehen oder zu schwinden, wenn sie 'ausgegeben' wird.[62] Das 'Ausgeben' von tapas für einen seiner asketischen Lebenseinstellung entgegengesetzten Zweck lehnt Agastya ab: Für Reichtümer, für Luxus und Prunk, will er seinen tapas-Vorrat nicht angreifen.

Lopāmudrā überläßt ihm diplomatisch die letzte Entscheidung, gibt aber zu bedenken, daß von ihrer fruchtbaren Zeit wenig übriggeblieben sei[63], und betont, daß sie nur unter äußerlich angenehmen Umständen die Ehe vollziehen

58 3.95.15-18; man beachte bes.

3.95.15: ... sā prāñjalir bhūtvā lajjamāneva .../
... sapraṇayaṃ vākyaṃ ... abravīt//.

3.95.16: asaṃśayaṃ prajāhetor bhāryāṃ patir avindata/
yā tu tvayi mama prītis tāṃ ṛṣe kartum arhasi//.

3.95.17: yathā pitur gṛhe vipra prāsāde .../
tathāvidhe tvaṃ śayane māṃ upaitum ihārhasi//.

59 3.95.19: na vai dhanāni vidyante lopāmudre tathā mama/
yathāvidhāni kalyāṇi pitus tava sumadhyame//.

60 3.95.20: Īśo 'si tapasā sarvaṃ samāhartum iheśvara/
kṣaṇena jīvaloke yad vasu kiṃcana vidyate//.

Man beachte die miteinander korrespondierenden Bezeichnungen Īśa und Īśvara für Agastya.

61 3.95.21: evam etad yathāttha tvaṃ tapovyayakaraṃ tu me/
yathā tu me na naśyeta tapas tan māṃ pracodaya//.

62 Vgl. 13.140.12 (A. 224).

63 Auch für Lopāmudrā ist es selbstverständlich, daß Geschlechtsverkehr nur in dieser Zeit stattfinden kann. Gleichzeitig aber könnte sie implizit auch darauf hinweisen, daß sie in dieser Zeit ein Anrecht auf Geschlechtsverkehr hat (vgl. z.B. Manu 3.46-48 oder Mārkaṇḍeya-Purāṇa 14.4-6).

wolle.[64]

"Ich will deinen dharma nicht schwinden lassen, tapodhana," sagt sie, fügt jedoch hinzu: "Aber du mußt /es/ so zustandebringen, wie es mein Wunsch ist."[65]

Agastya akzeptiert die Beharrlichkeit seiner Frau ohne Gereiztheit und geht ohne weiteren Einwand daran, Lopāmudrās Wünsche zu erfüllen.[66]

Anders als in der Jaratkāru-Ehe - die sich über ein reines Zweckbündnis zur Zeugung eines von beiden Seiten dringend benötigten Sohnes nicht hinaus entwickelt und die zudem ständig unter der Drohung der Auflösung steht - werden in der Ehe von Agastya und Lopāmudrā auch Ansätze für ein allmähliches Zusammenwachsen und Sich-Aneinander-Gewöhnen (also persönlich-emotionale Beziehungen) spürbar: Prozesse, die schließlich zu gegenseitiger Achtung und Zuneigung führen.[67]

Anders auch als Vāsukis Schwester hat Lopāmudrā nicht nur Pflichten, sondern auch Rechte. Das kommt deutlich darin zum Ausdruck, daß Lopāmudrā ihrem Mann Bedingungen stellen kann; das wäre im Falle von Jaratkāru einfach undenkbar gewesen. Agastyas Reaktion auf die ihm gestellte Forderung ist bezeichnenderweise nicht Unwillen oder gar Zorn - was schließlich bei einem so magisch-mächtigen Manne[68] nicht verwundern würde - , sondern verständnisvolles Eingehen auf die Wünsche seiner Frau. Indem er ihre Forderung stillschweigend akzeptiert, zeigt er auch, daß er sie billigt und - implizit dadurch - daß sie rechtens ist.

Lopāmudrā ist in allen Punkten die sadṛśī/uttamā strī[69], wie Agastya sie haben wollte: Nicht nur von Herkunft und Gestalt, sondern auch vom Charak-

64 3.95.22: alpāvaśiṣṭaḥ kālo 'yam ṛtau mama tapodhana/
na cānyathāham icchāmi tvām upaituṃ kathaṃcana//.

65 3.95.23: na capi dharmam icchāmi viloptuṃ te tapodhana/
etat tu me yathākāmaṃ saṃpādayitum arhasi//.

Der Terminus dharma entspricht hier augenscheinlich dem in Vers 3.95.21 benutzten Begriff tapas.

Zu tapodhana vgl. Haras Aufsatz "Tapo-Dhana".

66 3.95.24: yady eṣa kāmaḥ subhage tava buddhyā viniścitaḥ/
hanta gacchāmy ahaṃ bhadre cara kāmam iha sthitā//.

67 3.95.12: sā prītyā bahumānāc ca patiṃ paryacarat tadā/
agastyaś ca parāṃ prītiṃ bhāryāyām akarot prabhuḥ//.

68 Vgl. die Agastya charakterisierenden Bezeichnungen, z.B. auch prabhu aus 3.95.12d (vgl. dazu S. 32-33).

69 Vgl. 3.94.16d und 3.94.17d.

ter her ist sie ihm durchaus 'angemessen/ebenbürtig'. Sie paßt sich mit ungewöhnlicher Tat- und Willenskraft seiner asketischen Lebensweise an und lebt mit ihm, wie es seinem Stand als Asket entspricht. Wenn es nun aber um unasketische, 'weltliche' Belange (die Zeugung) geht, wünscht sie selbstbewußt den Vollzug der Ehe in einem ihrer Herkunft angemessenen Rahmen. Und für sie als Tochter eines Königs sind Pracht und Luxus selbstverständlich.

Es sind diese Elemente der Erzählung, durch die die 'Übermenschen' Agastya und Lopāmudrā alltäglich-menschliche Züge gewinnen.

Obwohl Agastyas Plan, Reichtümer ohne Minderung seines tapas zu beschaffen, nicht näher erläutert wird, ergibt sich aus Vers 3.96.1, wie Agastya diese Aufgabe angeht. Dieser Vers bildet den Anfang des neuen adhyāya; aus ihm geht hervor, daß Agastya in Übereinstimmung mit der besitzlosen Lebensweise von Asketen um Reichtum betteln geht.[70] Implizit ergibt sich zugleich auch, daß das Betteln strengen Prinzipien unterliegt: ersichtlich darf man nur das erbitten und annehmen, was der Geber wirklich erübrigen kann. Dementsprechend formuliert der kumbhayoni[71] dem König Śrutārvan gegenüber seine Bitte: "Gib mir, entsprechend deinen Möglichkeiten, einen Teil (deines Reichtums), ohne [andere] zu berauben."[72]

Auf diese Weise geht Agastya nacheinander zu insgesamt drei Königen;[73] aber jedesmal stellt sich heraus, daß ihre Einnahmen und Ausgaben sich gerade decken, so daß sie nichts erübrigen können. Wenn Agastya trotzdem etwas nähme, würde er den Untertanen des jeweiligen Königs "Schaden/Leid" zufügen.[74]

70 3.96.1b: tato jagāma ... so 'gastyo bhikṣituṃ vasu/.

Vgl. auch bhaikṣa als ein wesentliches askesekonstituierendes Element in der Jaratkāru-Erzählung (S. 35, 49). Im übrigen hat auch Agastya eine Frau als eine Art bhaikṣa erhalten, wenn auch seine Bitte wie ein Befehl klingt: lopāmudrāṃ prayaccha me, sagt er zum König (3.95.2d; vgl. dazu 3.96.4 und 1.42.15). - Lebensunterhalt der Frau und Zeugung von Nachkommen sind für Agastya (im Gegensatz zu Jaratkāru) kein Problem.

71 3.96.2b.

72 3.96.4: vittārthinam anuprāptaṃ viddhi māṃ pṛthivīpate/
yathāśakty avihiṃsyānyān saṃvibhāgaṃ prayaccha me//.

Vgl. 3.96.9; 3.96.15.

73 Nach Śrutārvan sucht Agastya die Könige Vadhryaśva und Trasadasyu Paurukutsa auf; jeder der Könige geht anschließend mit Agastya mit.

74 3.96.6c: prāṇināṃ pīḍām; vgl. 3.96.11; 3.96.17.

Gerade das aber will Agastya nicht; jedesmal wägt er sorgfältig ab und kommt zu dem Schluß, daß er unter diesen Umständen nichts annehmen kann. In diesem Zusammenhang wird er als samamati bezeichnet.[75] Der Ausdruck sama kann hier - wie sich ja gerade eben gezeigt hat - nicht bedeuten, daß Agastya 'gleichgültig' wäre (dies ist er höchstens gegen sich selbst, insofern als sein Urteil nicht von persönlichem Eigennutz beeinträchtigt wird): er wird vielmehr so bezeichnet, weil er aus rein sachlichen Erwägungen heraus wahrhaft unparteiisch und gerecht urteilt; sein Beweggrund dafür liegt allem Anschein nach in der gleichbleibend wohlwollenden Berücksichtigung der Lebensinteressen anderer.[76]

Zu guter Letzt geht Agastya, der mahāmuni[77], in Begleitung der drei von ihm angesprochenen Könige, auf ihren Rat hin, zum reichen dānava Ilvala, um dort die Reichtümer zu erbetteln[78], die die Könige nicht geben können. Mit den Versen 3.96.19-20 ist damit die Verbindung zum Ausgangspunkt der Agastya-Erzählung hergestellt.[79]

Ilvala empfängt den maharṣi und die Könige an der Grenze seines Reiches.[80] Höflich begrüßt er seine Gäste und setzt ihnen, in trügerischer Gastlichkeit, ein Mahl vor,[81] das aber in Wirklichkeit sein (in eine Mahlzeit verwandelter) Bruder Vātāpi ist. Die Reaktion der drei rājarṣis zeigt, daß Ilvalas Trick allgemein bekannt und gefürchtet ist: Die Könige sind

75 3.96.6b: samamatir dvijaḥ; vgl. 3.96.11; 3.96.17.

76 Vgl. S. 100-101, 150.

77 3.96.18. Im Zusammenhang mit der Macht der Brahmanen wird im übrigen auch an anderer Stelle auf die Vernichtung von Vātāpi Bezug genommen,

3.287.17: amānayan hi mānārhān vātāpiś ca mahāsuraḥ/
nihato brahmadaṇḍena tālajaṅghas tathaiva ca//.

78 3.96.20b: upabhikṣaṇam.

79 Vgl. 3.94.2 ff. (s. S. 77-78).

80 3.97.1d: viṣayānte; vgl. 3.96.1,7,13: Auch die Könige waren Agastya entgegengegangen, "wie es die Regel [der Höflichkeit gebietet]" (yathāvidhi, 3.96.7,13). Agastyas Kommen war also allgemein bekannt (oder von Spähern angekündigt?).

81 3.97.2; man beachte, daß Ilvala auch den Königen dieses Mahl vorsetzt, obwohl sich sein Groll ja ursprünglich gegen die Brahmanen richtete (vgl. 3,94.5 ff.).

verzagt und bestürzt.[82] Agastya aber kündigt gelassen an: "Ich werde den mahāsura essen."[83]

Ilvala bedient ihn mit stiller Schadenfreude; Agastya ißt Vātāpi völlig auf.[84] Als er damit fertig ist, ruft Ilvala seinen Bruder[85] - aber Vātāpi erscheint nicht. Stattdessen "kam von dem mahātman Agastya ein Wind zum Vorschein", der anzeigt, daß der Verdauungsprozeß bereits beendet ist. Agastya meinte also in Wirklichkeit, als er bhokṣye sagte: "Ich will [ihn] essen (u n d verdauen)". Ilvala erkennt, daß er diesmal seinen Bruder nicht wieder ins Leben rufen kann.[86]

82 3.97.3: tato rājarṣayaḥ sarve viṣaṇṇā gatacetasaḥ/
vātāpiṃ saṃskṛtaṃ dṛṣṭvā meṣabhūtaṃ mahāsuram//.

Hier ist Vātāpi in eine Mahlzeit aus Hammelfleisch (meṣa) verwandelt worden, im 3.94.8b ist es Ziegenfleisch (chāga).

83 3.97.4: athābravīd agastyas tān rājarṣīn ṛṣisattamaḥ/
viṣādo vo na kartavyo ahaṃ bhokṣye mahāsuram//.

84 3.97.5: ... mahāmuniḥ/
taṃ paryaveṣad daityendra ilvalaḥ prahasann iva//.

3.97.6ab: agastya eva kṛtsnaṃ tu vātāpiṃ bubhuje tataḥ/.

85 3.97.6cd: bhuktavaty asuro ''hvānam akarot tasya ilvalaḥ//.

Zum wiederbelebenden 'Anrufen' vgl. 1.71.30-31, Uśanas 'ruft' seinen Schüler Kaca,

1.71.30: ayam ehīti śabdena mṛtaṃ saṃjīvayāmy aham//.
(Dieser Vers besteht nur aus 2 pādas!).

1.71.31: tatah saṃjīvanīṃ vidyāṃ pratyujya kacam āhvayat/
āhūtaḥ prādur abhavat kaco 'riṣṭo 'tha vidyayā/
hato 'ham iti cācakhyau pṛṣṭo brāhmaṇakanyayā//.

86 3.97.7: tato vāyuḥ prādur abhūd agastyasya mahātmanaḥ/
ilvalaś ca viṣaṇṇo 'bhūd dṛṣṭvā jīrṇaṃ mahāsuram//.

Vgl. die athetierten Verse, die nach 6 und 7 folgen; aus ihnen geht eindeutig hervor, daß das "Aufessen" mit tapas bzw. tejas in Verbindung gebracht wird,

489: vātāpe pratibudhyasva darśayan balatejasī/
tapasā durjayo yāvad eṣa tvāṃ nātivartate/
tatas tasyodaraṃ bhettuṃ vātāpir vegam āharat/
tam abudhyata tejasvī kumbhayonir mahātapāḥ/
sa vīryāt tapasogras tu nanarda bhagavān ṛṣiḥ/
eṣa jīrṇo 'si vātāpe mayā lokasya śāntaye/
ity uktvā svakarāgreṇa udaraṃ samatāḍayat/
trir evaṃ pratisaṃrabdhas tejasā prajvalann iva/

490: śabdena mahatā tāta garjann iva yathā ghanaḥ/
vātāpe niṣkramasveti punaḥ punar uvāca ha/
taṃ prahasyābravīd rājann agastyo munisattamaḥ/
kuto niṣkramituṃ śakto mayā jīrṇas tu so 'suraḥ/.

Nach dieser überzeugenden Demonstration von Macht ist Ilvala bereit, Agastyas Wünsche zu erfüllen - vorausgesetzt, dieser weiß, was Ilvala ihm geben kann. Damit stellt der Dānava dem ṛṣi listig noch einmal eine Falle, denn nur wenn Agastya weiß, was Ilvala (im Sinne der 'Regeln' für rechtes Betteln) erübrigen kann, hat er ein Recht, die Reichtümer als bhaikṣa anzunehmen. Agastya aber weiß das genau und fordert: für jeden der Könige zehntausend Kühe und eine entsprechende Menge Gold; für sich selbst aber das Doppelte und dazu noch einen goldenen Wagen mit zwei gedankenschnellen Pferden.[87]

So hat Agastya wohlüberlegt nicht nur Reichtümer gewählt, sondern auch das schnellstmögliche Transportmittel, denn es ist wichtig, daß er noch rechtzeitig während Lopāmudrās empfängnisbereiter Phase zurückkehrt.[88] Gedankenschnell kann er nun mit seinen Reichtümern in seinen āśrama gelangen; hier entläßt er die Könige.

Auf diese Weise erfüllt Agastya Lopāmudrās Wünsche, ohne etwas von seinem tapas 'auszugeben'.[89]

Lopāmudrā ist mit ihrem Mann zufrieden und fordert ihn jetzt auf, einen apatyaṃ vīryavāttaram zu zeugen.[90] Agastya läßt sie die Zahl ihrer Söhne wählen; sie kann selbst bestimmen, ob sie tausend, hundert bzw. zehn Söhne haben will - oder nur einen einzigen, der soviel wert ist wie tausend. Sie entscheidet sich für diesen einen Sohn.[91]

Auch hier wird wieder Agastyas Machtfülle offenbar: Er ist in der Lage, Anzahl und Qualität seiner Nachkommen zu bestimmen, allerdings - wie man zugleich sieht - innerhalb festgelegter Grenzen. Die substantialistische

87 3.97.8-14; manojava ("gedankenschnell"): 3.97.13 (vgl. dazu auch z.B. 1.216.8; 2.5.3; 2.6.7; 3.38.28).

88 Vgl. A. 57 und A. 63.

89 3.97.15-16. - Die Vernichtung von Vātāpi wird zwar, wie die Lesarten deutlich genug zeigten, auf Agastyas tapas und tejas zurückgeführt, aber eine tapas-Minderung tritt dadurch offenbar nicht ein. Dies mag damit zusammenhängen, daß Agastya sein tapas in erster Linie zum direkten Nutzen für andere einsetzt: zum einen, indem er Ilvala gewissermaßen 'unschädlich' macht; zum anderen, indem er den 'armen' Königen (und ihren Untertanen) Reichtümer verschafft.

90 Vgl. 3.97.17 mit 3.94.14 (Forderung der Vorväter: apatyam uttamam).

91 3.97.18-20, man beachte bes.

3.97.20: sahasrasaṃmitaḥ putra eko me 'stu tapodhana/
eko hi bahubhiḥ śreyān vidvān sādhur asādhubhiḥ//.

Auffassung von tapas zeigt sich auch hier: Agastya verfügt augenscheinlich über ein gewisses 'Machtpotential', eine gewisse 'Energiekapazität', die er beliebig auf seine Nachkommen verteilen kann. Wenn er einen einzigen Sohn mit diesem ungeteilten 'Potential' ausstattet, wird dieser vīryavattara - und das ist genau das, was Lopāmudrā verlangte.

"Zur rechten Zeit" zeugt Agastya einen Sohn; der Geschlechtsverkehr ist also auf ein Minimum, nämlich auf die Zeugung eines männlichen Nachkommen, beschränkt und kann deswegen auch nur in einer bestimmten Zeit, nämlich während der fruchtbaren Phase der Frau, stattfinden.

Anschließend zieht Agastya in den Wald und begeht wieder Askese, d.h., er verläßt seine Frau, zumindest für die Zeit der Schwangerschaft.[92] Der Vollzug der Ehe ist also etwas Einmaliges, was in diesem Falle umso bemerkenswerter ist, als ja zwischen den Eheleuten eine gefühlsmäßige Bindung besteht.

Der Embryo braucht sieben Herbste, um heranzuwachsen, und wird am Ende des siebenten Jahres geboren. Er glänzt gleichsam vor außerordentlicher Macht und vor außerordentlichem Wissen; er ist ein tejasvin, ein mahān ṛṣiḥ.[93]

Agastya kehrt offenbar erst dann in den āśrama zurück, als sein Sohn bereits einige Jahre alt ist. Er freut sich, als er ihn sieht, und "(seine)

92 3.97.21: sa tatheti pratijñāya tayā samabhavan muniḥ/
samaye samaśīlinyā śraddhāvāñ śraddadhānayā//.

3.97.22ab: tata ādhāya garbhaṃ tam agamad vanam eva saḥ/.

Wie Jaratkāru weiß auch Agastya, daß eine Empfängnis stattgefunden hat; wie Jaratkāru geht er danach in den Wald, zur Askese, zurück, vgl. auch S. 56, 66.

93 3.97.22cd: tasmin vanagate garbho vavṛdhe sapta śāradān//.

3.97.23: saptame 'bde gate cāpi prācyavat sa mahākaviḥ/
jvalann iva prabhāvena dṛḍhasyur nāma .../
sāṅgopaniṣadān vedāñ japann eva mahāyaśāḥ//.

Vgl. A. 122 (56).

3.97.24: tasya putro 'bhavad ṛṣeḥ sa tejasvī mahān ṛṣiḥ/
sa bāla eva tejasvī pitus tasya niveśane/
idhmānāṃ bhāram ājahre idhmavāhas tato 'bhavat//.

Vgl. dazu 13.151.33:
mitrāvaruṇayoḥ putras tathāgastyaḥ pratāpavān/
dṛḍhayuś cordhvabāhuś ca niśrutāv ṛṣisattamau//.

Vorväter erlangten die Welten, die sie sich gewünscht hatten".[94]

In diesem Zusammenhang soll Ṛgveda I.179 nicht übergangen werden - ein Lied, das zuletzt THIEME ausführlich untersucht hat.[95] Einige Bemerkungen mögen veranschaulichen, wie der Stoff in vergleichbaren Passagen des Mahābhārata unterschiedlich behandelt wird.

Der ṛgvedische Hymnus ist, wie THIEME dargelegt hat, ein "Zauberspruch zur Sühnung eines Keuschheitsvergehens, dessen erster Teil (Vers 1-4) eine Wahrheitsformulierung und dessen zweiter Teil (Vers 5-6) der eigentliche Sühnespruch ist ... Der folgende Vers faßt das Resultat des im Zwiegespräch geschilderten Geschehens zusammen."[96]

Relevant für den Vergleich mit der Fassung des Mahābhārata ist der Inhalt des Dialogs (RV I.179.1-4), der eine bestimmte Situation im Leben von Agastya und Lopāmudrā beleuchtet: Lopāmudrā fühlt nach "vielen Herbsten" asketischer Bemühungen ihren Körper altern; sie fordert Agastya auf, seine sexuelle Enthaltsamkeit aufzugeben.[97] "Hier redet nicht eine augenblickliche Stimmung oder gar Lüsternheit. Es handelt sich um eine sehr natürliche Sehnsucht der Frau ..., ihr körperliches Dasein erfüllt zu sehen. Es ist eine Sehnsucht, die, ungestillt, mit den Jahren immer stärker wird. Sie ist selbstverständlich verknüpft mit den Gedanken an das Altern."[98] Lopāmudrās Argument für das Aufgeben der Keuschheit ist, daß absolute Wahrheitsfindung nicht möglich und noch keinem gelungen sei. Im Gegensatz zum Epos ist Lopāmudrā im Ṛgveda-Hymnus diejenige, die den Geschlechtsverkehr fordert, und zwar, wie THIEME treffend bemerkt, spricht sie "nicht als künftige Mutter von Kindern ..., sondern als die Frau, die von ihrem Mann begehrt werden möchte."[99] Auch hierin muß man einen gewichtigen Unterschied zur Mahābhārata-Fassung sehen, in welcher der Geschlechtsverkehr trotz emotionaler Bindung nur der Zeugung von Nachkommen dient.

Agastya verteidigt zunächst seinen Standpunkt: Asketische Bemühungen

94 3.97.25: tathāyuktaṃ ca taṃ dṛṣṭvā mumude sa munis tadā/
lebhire pitaraś cāsya lokān ... yathepsitān//.

Zu lokān vgl. 3.94.14. Vgl. auch A. 23 (36), A. 66 (45).

95 Thieme, KS (Agastya), S. 202-212.

96 Thieme, KS (Agastya), S. 211.

97 Sie tut dies mit der rhetorischen Frage: "Sollten (denn) die Männer nie zu ihren Frauen kommen?"

98 Thieme, KS (Agastya), S. 206.

99 Thieme, KS (Agastya), S. 206.

seien (doch) mit Hilfe der Himmlischen erfolgreich (Vers 3) - aber aus Vers 4 ist erkennbar, daß auch Agastya plötzlich von seinen Gefühlen überwältigt wird und bereit ist, seine asketischen Bemühungen (wenigstens für den Augenblick) zu unterbrechen.[100] So wird die Lopāmudrā der Ṛgveda-Fassung zur Verführerin ihres Mannes oder, wie THIEME es ausdrückt: "Die Natur, verkörpert durch die 'unweise' (adhīrā) Frau, ist stärker als der Geist, verkörpert durch den 'weisen' (dhīra) Mann."[101]

Vers 5 ist nach THIEME "ein Sühnespruch, den man sich gesprochen zu denken hat ... von irgend einem, der das Gelübde der Keuschheit verletzt hat";[102] er ist für diesen Vergleich ohne Belang. Aufschlußreich ist dagegen Vers 6, weil er zum einen deutlich macht, daß Agastya durch Aufgeben seines Keuschheitsgelübdes einen Nachkommen gezeugt hat, und weil aus ihm zum andern hervorgeht, daß nach dem Verständnis des Ṛgveda-Liedes ein erfülltes Leben (das heißt in der Sprache des RV: "um zu den Himmlischen zu gelangen") grundsätzlich aus zwei Komponenten besteht: aus Sinnenlust (die letztlich die Nachkommenschaft/Fortpflanzung sichert) und aus asketischer Lebensführung (die zur Wahrheitsfindung bzw. zur Erlangung von himmlischen Welten führt). Die Legitimierung des Lustfaktors steht in scharfem Gegensatz zur Auffassung des Epos. Der Geschlechtsakt ist hier ja vielmehr versachlicht zum reinen Fortpflanzungsmittel, wie nicht nur bei Agastya, sondern insbesondere auch bei Jaratkāru gezeigt wurde.[103]

Die Auffassungen von RV I.179 und den Mahābhārata-Texten stimmen allerdings insofern überein, als grundsätzlich sexuelle Betätigung im Einvernehmen mit asketischer Lebensführung für unumgänglich erachtet wird: Zeugung u n d Askese sind notwendig für ein erfülltes/erfolgreiches Leben.

Die Rolle der Frau wird im Ṛgveda und im Epos unterschiedlich gewertet. Nach ṛgvedischem Verständnis muß man sie als die entschieden Schwächere sehen, als die Inkonsequentere im Durchhalten von asketischen Bemühungen. Sie ermüdet in diesen Anstrengungen eher als der Mann und resigniert dann so sehr, daß sie sogar den Erfolg der Bemühungen überhaupt bezweifelt. Deshalb gibt sie ihren Gefühlsregungen nach und provoziert ihren Mann, so daß auch er schließlich die Kontrolle über sich verliert. Damit wird Lopāmudrā eindeutig die Rolle der Verführerin (und Agastya die Rolle des Verführten) zu-

100 Thieme, KS (Agastya), S. 206-207.

101 Thieme, KS (Agastya), S. 209-210.

102 Thieme, KS (Agastya), S. 205.

103 Vgl. S. 65-66.

gewiesen.

Im Epos dagegen findet sich eine gänzlich andere Auffassung: Nachdem Lopāmudrā Agastya aus freiem Entschluß geheiratet hat, paßt sie sich willig und bedingungslos seiner asketischen Lebensweise an. Sie zeigt weder Zweifel noch Ungeduld. Der Geschlechtsakt findet nicht gewissermaßen zufällig in einem Augenblick der Schwäche/des Schwachwerdens statt, sondern ist eine von beiden Beteiligten bewußt geplante und vollzogene Handlung in der erklärten Absicht, einen Sohn zu zeugen, und zwar zu einem dharma-gemäßen Zeitpunkt, das heißt, in der fruchtbaren Phase der Frau. Der Geschlechtsakt wird - wie ausdrücklich festgestellt wird - von beiden in pflichtbewußter, 'frommer' Gesinnung vollzogen,[104] zweifellos um einem möglichen tapas-Verlust entgegenzuwirken.[105]

Dagegen wird im Ṛgveda-Lied spontan einem 'Augenblicksverlangen'[106] nachgegeben, das sich als stärker erweist als jede Beherrschung; und gewissermaßen 'zufällig' wird dabei auch ein Nachkomme gezeugt. Damit allerdings zeichnet der Ṛgveda das Bild eines Asketenpaares, das eben durch seine Schwächen und Unvollkommenheiten menschlicher, lebendiger wirken muß als die idealisierten, heroischen Gestalten des Epos. Zweifellos entwickelte sich die Erzählweise bei dem oft didaktischen Anliegen der epischen Erzählungen leicht in Richtung auf Stilisierung/Typisierung gewisser Menschenbilder und Verhaltensweisen. Das macht es naturgemäß oft schwieriger, in den handelnden Personen wirkliche, lebendige Individuen zu sehen. Dennoch: Auch in der Agastya-Lopāmudrā-Geschichte des Epos sind menschliche Züge aufspürbar, wie gezeigt wurde - so z.B., als Agastya seine Frau allmählich liebgewinnt oder auch, als Lopāmudrā sich nach dem Luxus ihres alten Lebens sehnt.

(2) Zwei wunderbare Taten

(2.1) Agastya trinkt den Ozean leer[107]

Am Beispiel von Vātāpis Vernichtung tritt Agastyas besondere Fähigkeit zu-

104 Vgl. 3.97.21.

105 Vgl. S. 65-66.

106 Das Verlangen ist sicher nicht nur in eben diesem einen Augenblick entstanden; es hat sich bereits (wie Thieme feststellt, vgl. die Zitate auf S. 90) über einen langen Zeitraum entwickelt, immer wieder unterdrückt, immer wieder verdrängt, dadurch jedoch auch immer stärker und unwiderstehlicher geworden, bis es in dieser bestimmten Situation hervorbricht und alle Bedenken wegfegt.

107 3.101.10-17; 3.102.15 - 3.103.18.

tage, etwas zu sich zu nehmen und dies dann sehr schnell zu verdauen. Dieses außergewöhnliche Vermögen begegnet erneut in einer anderen Erzählung von Agastya, die ausdrücklich als "himmlisch, wunderbar (und) übermenschlich" angekündigt wird.[108] Agastyas Tat bewegt sich denn auch in einer Dimension, die sich völlig jedem menschlichem Maßstab entzieht: Er trinkt den Ozean leer und verdaut das Wasser restlos.

Die Götter kämpfen in jener Zeit gegen die Kāleyas[109], die sich vor ihnen im Ozean verbergen. Von dort aus treiben sie ihr Unwesen, während die Götter machtlos zusehen müssen.[110] In dieser Lage rät Viṣṇu, Agastya um Hilfe zu bitten, um den Ozean zu "zerstören": "Denn wer," fragt er, "außer Agastya, ist fähig, das Meer auszutrocknen?"[111]

Deshalb suchen die Götter den Vāruṇi in seinem āśrama auf. Dort finden sie "ihn, der leuchtendes/strahlendes tejas hatte", umgeben und bedient von ṛṣis.[112] Die Götter nähern sich dem "unvergänglichen Maitrāvaruṇi, der eine Menge tapas [angehäuft] hatte", und lobpreisen ihn für seine Werke.[113] Zum Schluß bitten sie ihn, ihnen einen Wunsch (vara) zu gewähren, nämlich - wie

108 3.98.1-2; man beachte bes.

3.98.2: ... kathāṃ divyām adbhutām atimānuṣīm/
agastyasya ... prabhāvam amitātmanaḥ//.

109 Die Kāleyas werden auch kālakeyas genannt (3.99.2); es handelt sich um Dānavas (3.98.3; 3.99.3); zu ihrer Herkunft vgl. 1.59.33-34 und 3.170.6 ff.

110 Vgl. bes. 3.99.16 ff., 3.100.1-15 und 3.101.1-10.

111 3.101.10ef: agastyena vinā ko hi śakto 'nyo 'rṇavaśoṣaṇe//.

112 3.101.11: ... devā .../ ... agastyasyāśramaṃ yayuḥ//.

3.101.12: tatrāpaśyan mahātmānaṃ vāruniṃ dīptatejasam/
upāsyamānam ṛṣibhir devair iva pitāmaham//.

Pitāmaha (Brahmā) wird nur kurz erwähnt; Wortführer der Götter ist in dieser Passage Viṣṇu, der in 3.100.17 auch als Nārāyaṇa und Vaikuṇṭha bezeichnet wird.

113 3.101.13: te 'bhigamya mahātmānaṃ maitrāvaruṇim acyutam/
āśramasthaṃ taporāśiṃ karmabhiḥ svair abhiṣṭuvan//.

3.101.14: nahuṣeṇābhitaptānāṃ tvaṃ lokānāṃ gatiḥ purā/
bhraṃśitaś ca suraiśvaryāl lokārthaṃ lokakaṇṭakaḥ//.

3.101.15: krodhāt pravṛddhaḥ sahasā bhāskarasya nagottamaḥ/
vacas tavān atikrāman vindhyaḥ śailo na vardhate//.

3.101.16: tamasā cāvṛte loke mṛtyunābhyarditāḥ prajāḥ/
tvām eva nātham āsādya nirvṛtiṃ paramāṃ gatāḥ//.

erst genau ein Kapitel später klar wird - den Ozean auszutrinken.[114] Das verspricht der muni[115] und geht zusammen mit den Göttern, "mit ṛṣis, die das Ziel von tapas /erreicht haben/ (oder: die durch tapas ans Ziel gelangt sind)" und mit verschiedenen mythischen Wesen hin zum Ozean.[116] Hier bekräftigt er noch einmal vor allen diesen Zeugen seine Absicht: "Wahrlich, zum Heil der Welt trinke ich (jetzt gleich) die Stätte von Varuṇa /aus/."[117]

Nach diesen Worten "trank der unvergängliche Maitrāvaruṇi zornig den Ozean /aus/, während die ganze Welt /zu/sah"[118] - oder, wie es weiter

114 3.101.17: asmākaṃ bhayabhītānāṃ nityaśo bhagavān gatiḥ/
tatas tv ārtāḥ prayācāmas tvāṃ varaṃ varado hy asi//.

Vgl. dazu Kapitel 102,

3.102.16: tridaśānāṃ vacaḥ śrutvā maitrāvaruṇir abravīt/
kimartham abhiyātāḥ stha varaṃ mattaḥ kim icchatha/
evam uktās tatas tena devās taṃ munim abruvan//.

3.102.17: evaṃ tvayecchāma kṛtaṃ maharṣe
mahārṇavaṃ pīyamānaṃ mahātman/
tato vadhiṣyāma sahānubandhān
kāleyasaṃjñān suravidviṣas tān//.

115 3.102.18: tridaśānāṃ vacaḥ śrutvā tatheti munir abravīt/
kariṣye bhavatāṃ kāmaṃ lokānāṃ ca mahat sukham//.

Vgl. 3.102.18ab mit 3.102.16ab.

116 3.102.19: evam uktvā tato 'gacchat samudraṃ saritāṃ patim/
ṛṣibhiś ca tapaḥsiddhaiḥ sārdhaṃ devaiś ca suvrataḥ//.

3.102.20: manuṣyoragagandharvayakṣakiṃpuruṣās tathā/
anujagmur mahātmānaṃ draṣṭukāmās tad adbhutam//.

3.102.21: tato 'bhyagacchan sahitāḥ samudraṃ bhīmanisvanam/
nṛtyantam iva cormībhir valgantam iva vāyunā//

3.102.22: hasantam iva phenaughaiḥ skhalantaṃ kandareṣu ca/
nānāgrāhasamākīrṇaṃ nānādvijagaṇāyutam//.

3.102.23: agastyasahitā devāḥ sagandharvamahoragāḥ/
ṛṣayaś ca mahābhāgāḥ samāsedur mahodadhim//.

117 3.103.1: samudraṃ sa samāsādya vāruṇir bhagavān ṛṣiḥ/
uvāca sahitān devān ṛṣīṃś caiva samāgatān//.

3.103.2: eṣa lokahitārthaṃ vai pibāmi varuṇālayam/
bhavadbhir yad anuṣṭheyaṃ tac chīghraṃ saṃvidhīyatām//.

118 3.103.3: etāvad uktvā vacanaṃ maitrāvaruṇir acyutaḥ/
samudram apibat kruddhaḥ sarvalokasya paśyataḥ//.

Man beachte kruddha: beiläufig wird der Zorn als Triebfeder einer übermenschlichen Leistung (wie sonst z.B. beim Fluch) sichtbar; für kruddha gibt es keine v.l.; vgl. auch 3.101.15.

3.103.4: pīyamānaṃ samudraṃ tu dṛṣṭvā devāḥ savāsavāḥ/
vismayaṃ paramaṃ jagmuḥ stutibhiś cāpy apūjayan//.

3.103.5: tvaṃ nas trātā vidhātā ca lokānāṃ lokabhāvanaḥ/
tvatprasādāt samucchedaṃ na gacchet sāmaraṃ jagat//.

heißt: "Während die Götter ihn lobpriesen, machte der mahātman das Großmeer wasserlos."[119]

Jetzt endlich können die Götter ihre Feinde vernichten.[120] Daraufhin lobpreisen sie noch einmal Agastya, den munipuṃgava[121]: "Durch dein tejas sind die Kāleyas vernichtet worden."[122]

Als aber die Götter im Anschluß an die Lobpreisung Agastya bitten, das Wasser zurückzugeben,[123] da stellt sich heraus, daß er es bereits verdaut hat; er sagt: "Das Wasser ist nämlich von mir [schon] verdaut worden. Überlegt [euch] ein anderes Mittel, um den Ozean [wieder] zu füllen."[124]

119 3.103.6: sampūjyamānas tridaśair mahātmā
gandharvatūryeṣu nadatsu sarvaśaḥ/
divyaiś ca puṣpair avakīryamāṇo
mahārṇavaṃ niḥsalilaṃ cakāra//.

120 3.103.7-12.

121 3.103.13: nihatān dānavān dṛṣṭvā tridaśā munipuṃgavam/
tuṣṭuvur vividhair vākyair idaṃ caivābruvan vacaḥ//.

122 3.103.14: tvatprasādān mahābhāga lokaiḥ prāptaṃ mahat sukham/
tvattejasā ca nihatāḥ kāleyāḥ krūravikramāḥ//.

123 3.103.15: pūrayasva mahābāho samudraṃ lokabhāvana/
yat tvayā salilaṃ pītaṃ tad asmin punar utsṛja//.

124 3.103.16: evam uktaḥ pratyuvāca bhagavān munipuṃgavaḥ/
jīrṇaṃ tad dhi mayā toyam upāyo 'nyaḥ pracintyatām/
pūraṇārthaṃ samudrasya bhavadbhir yatnam āsthitaiḥ//.

3.103.17: etac chrutvā tu vacanaṃ maharṣer bhāvitātmanaḥ/
vismitāś ca viṣaṇṇāś ca babhūvuḥ sahitāḥ surāḥ//.

3.103.18: parasparam anujñāpya praṇamya munipuṃgavam/
prajāḥ sarvā ... viprajagmur yathāgatam//.

Im übrigen ist auch zum Füllen des Ozeans tapas nötig: Durch tapas stimmt König Bhagīratha die Gaṅgā gnädig, damit sie auf die Erde kommt und ihre Wasser in den leeren Ozean ergießt, vgl. 3.104 bis 3.108; man beachte bes.

3.107.3cd: jagāma himavatpārśvaṃ tapas taptuṃ nareśvaraḥ//.

3.107.4: ārirādhayiṣur gaṅgāṃ tapasā dagdhakilbiṣaḥ/
so 'paśyata ... himavantaṃ nagottamam//.

3.107.13: sa tu tatra naraśreṣṭhas tapo ghoraṃ samāśritaḥ/
phalamūlāmbubhakṣo 'bhūt sahasraṃ parivatsarān//.

(2.2) Agastya verhindert das Wachsen des Vindhyaberges[125]

Eingeschaltet in die Erzählung, wie Agastya den Ozean leertrinkt, ist die Vindhyaberg-Geschichte. Sie unterbricht unerwartet den Erzählfluß und wird von Lomaśa auf eine Zwischenfrage Yudhiṣṭhiras hin berichtet. In ihr wird eine weitere Tat von Agastya aufgegriffen, auf die die Götter in ihrer Lobpreisung kurz angespielt hatten.[126] Mit Vers 3.102.15 führt Lomaśa zur ursprünglichen Erzählung über das Leertrinken des Ozeans zurück.[127]

Wenn man den gesamten Textabschnitt 3.102.1-15 wegließe, ergäbe Vers 3.102.16 einen nahtlosen, direkten Anschluß an Vers 3.101.17. Dieser Vers ist ja das Ende der Lobpreisung durch die Götter, und Vers 3.102.16 beginnt entsprechend: "Als Agastya die Rede der Dreißig [Götter] gehört hatte", fragte er sie nach ihrem Geschenk nach Wunsch/nach eigener Wahl (vara).[128] Zwar ist die Vindhyaberg-Episode nicht ungeschickt eingepaßt, zumal Lomaśas Worte aus Vers 3.102.15 "höre [jetzt] ..." eine plausible Überleitung bilden; aber es ist doch immerhin auffällig, daß Yudhiṣṭhira von allen möglichen Taten Agastyas ausgerechnet nach jener fragt, von der das Epos nirgends sonst berichtet, obwohl zu diesem Zeitpunkt der Erzählung z.B. auch die Verfluchung Nahuṣas noch nicht erzählerisch dargestellt wurde. Man muß zumindest mit der Möglichkeit rechnen, daß ursprünglich in der Erzählung vom Kampf der Götter gegen die Kāleyas der Vindhyaberg-Abschnitt nicht enthalten war, daß er vielmehr erst dann eingefügt wurde, als sich herausstellte, daß er sonst an keiner Stelle im Epos vorkommt. Ein Motiv neben anderen mag dabei gewesen sein, die großen Taten des berühmten Agastya möglichst vollständig darzustellen.

Die Tat, mit der Agastya den Vindhyaberg am Weiterwachsen hindert, unterscheidet sich von seinen anderen Taten: Denn nicht durch Einsatz seiner besonderen Fähigkeiten als muni und tapasvin[129] bringt Agastya dies zustande, sondern allein durch seine darauf gründende Autorität. Diese andere,

125 3.102.1-14.

126 Vgl. 3.101.15cd; da die Vindhyaberg-Episode schon in der Lobpreisung als eine der großen Taten Agastyas erwähnt wird, müßte sie logischerweise v o r dem Leertrinken des Ozeans erfolgt sein.

127 3.102.15: kāleyās tu yathā ... suraiḥ sarvair niṣūditāḥ/
agastyād varam āsādya tan me nigadataḥ śṛṇu//.

128 3.101.17; 3.102.16-17.

129 3.102.7.

relevante Komponente seiner übernormalen Kräfte kommt in der Schilderung von der Tat am Vindhyaberg recht anschaulich zum Ausdruck.

Auch hier sind es wiederum die Götter, die Agastya um Hilfe bitten, weil sie mit dem ungebärdigen Vindhyaberg nicht zurechtkommen. Die Sonne nämlich umkreist den Meruberg; das erweckt den Neid des Vindhyaberges, der dasselbe Privileg für sich beansprucht. Als er dabei erfolglos bleibt, wird er so ärgerlich, daß er gewaltig zu wachsen anfängt, um auf diese Weise die Pfade von Sonne und Mond einzuengen oder abzusperren; die Götter versuchen daraufhin, den Vindhyaberg zu überreden, mit seinem immensen Wachstum aufzuhören - vergeblich.[130] So gehen sie schließlich zu Agastya in seinen <u>āśrama</u>,[131] erzählen ihm von der Bedrohung[132] und bitten: "Keiner als du kann ihn dazu bringen, mit dem Wachsen aufzuhören: deshalb halte du ihn auf!"[133]

Agastya geht daraufhin zusammen mit seiner Frau zum Vindhyaberg.[134] Er droht ihm aber nicht mit seiner (Askese-)Macht[135] (etwa mit einem Fluch), sondern schließt einen "Vertrag" mit dem Berg.[136] Hierbei appelliert er sozusagen diplomatisch an die guten Manieren des Berges; er sagt nämlich zum Berg: "Bester der Berge, ich möchte, daß du den Weg /frei/ gibst, weil ich in den Süden gehen will, um etwas zu erledigen." Der Vindhyaberg solle mit dem Wachsen so lange aufhören, bis Agastya wieder zurück sei. "So schloß er einen Vertrag mit dem Vindhyaberg", sagt der Erzähler Lomaśa und

130 3.102.2-6.

131 3.102.7: athābhijagmur munim āśramastham
tapasvinam dharmabhṛtām variṣṭham/
agastyam atyadbhutavīryadīptam
tam cārtham ūcuḥ sahitāḥ surās te//.

132 3.102.8; vgl. die Lobpreisung der Götter (3.101.15cd-16ab); danach bedrohen Finsternis und Tod die Lebewesen (wenn die Himmelslichter nicht mehr scheinen).

133 3.102.9: tam nivārayitum śakto nānyaḥ kaścid dvijottama/
<u>ṛte tvām</u> hi mahābhāga tasmād enam nivāraya//.

134 3.102.10.

135 In 3.102.7 wird, korrespondierend mit <u>muni</u> und <u>tapasvin</u>, darauf verwiesen, in welch ungewöhnlichem Maße er über Askesemacht verfügt: <u>atyadbhutavīryadīptam</u>.

136 3.102.11: mārgam icchāmy aham dattam bhavatā parvatottama/
dakṣiṇām abhigantāsmi diśam kāryeṇa kenacit//.

3.102.12: yāvad āgamanam mahyam tāvat tvam pratipālaya/
nivṛtte mayi śailendra tato vardhasva kāmataḥ//.

stellt einen aktuellen Bezug zur Gegenwart her: "Und selbst heute [noch] ist der Vāruṇi nicht aus dem Süden zurückgekehrt."[137] Nach dem Verständnis des epischen Erzählers hat Agastya also keine 'List' benutzt, um sein Ziel zu erreichen. Vielmehr beweist gerade die Tatsache, daß der Vindhyaberg (bis heute) nicht weiter gewachsen ist, daß Agastya, weil er die Wahrheit zur Grundlage des Vertrages gemacht hat, sich auch an seinen Teil der Abmachung hält. Nicht von ungefähr kommt der Vindhyaberg Agastyas Bitte nach: Er zollt seinen Respekt einem Manne, dessen Autorität auch einer tiefen Wahrhaftigkeit entspringt.[138]

Die Götter wirken in den beiden oben umrissenen Geschichten im Vergleich zum geradezu 'allmächtigen' Agastya nahezu ohnmächtig/machtlos. Diese Macht, die Agastya den Göttern auf irgendeine Weise voraus hat, zeigt sich auch darin, daß er selbst einen Gott - Kubera - verfluchen kann. Diese Begebenheit ist auch insofern interessant, als sie weitere Aussagen über Agastyas Askese enthält.

(3) Kubera (3.158.47-59)

Als Bhīma Kuberas Truppen besiegt hat, erzählt ihm der Gott, daß diese Niederlage die Realisierung von Agastyas Verfluchung ist. Und dies war der Inhalt des Fluches, den der zornige paramarṣi aussprach: Ein Mensch werde die (göttlichen) Truppen besiegen; sobald aber Kubera diesen Menschen sehe, solle der Fluch enden.[139]

137 3.102.13: evaṃ sa samayaṃ kṛtvā vindhyena-.../
adyāpi dakṣiṇād deśād vāruṇir na nivartate//.

Daß Agastya erst wegen seines Vertrages mit dem Vindhyaberg in den Süden geht (und dort bleibt), läßt gewisse Rückschlüsse auf die Lage seiner verschiedenen āśramas zu. Bevor die Götter wegen des Vindhyaberges zu ihm kommen, liegt sein āśrama nicht im Süden (vgl. 3.102.7). Als die Götter wegen der Kāleyas zu ihm gehen, müßten sie demzufolge in einen südlichen āśrama gegangen sein (vgl. 3.101.11). Das könnte die verschiedenen Himmelsrichtungen erklären, mit denen Agastya in Zusammenhang gebracht wird, vgl. auch S. 75-76.

138 Vgl. 3.94.15b: satyadharmaparāyaṇaḥ.

139 3.158.55cd-57ab; vgl. dazu

3.158.47: ahaṃ pūrvam agastyena kruddhena paramarṣiṇā/
śapto 'parādhe kasmiṃścit tasyaiṣā niṣkṛtiḥ kṛtā//.

Denn Agastya, so erzählt Kubera, ist von Maṇimat, Kuberas Freund und Befehlshaber der Yakṣa-Truppen, in schlimmer Weise beleidigt worden. Zu jener Zeit befand sich Kubera mit seinem bewaffneten Gefolge auf dem Weg zur Götterversammlung in Kuśavatī: "[Da] sah ich Agastya, den besten der ṛṣis, wie er sich gerade am Ufer der Yamunā in schrecklicher Askese abmühte."[140]

Auch diese Askeseübung findet also an einem Fluß statt.[141] Der Kontext weist diesen Ort ausdrücklich als einen locus amoenus aus: Ein Flußufer, mit reicher Fauna und Flora, bildet den 'lieblichen' äußeren Rahmen für Agastyas ugraṃ tapas.[142] Vers 3.158.53 stellt eine Glosse zu ugraṃ tapas tapasyantaṃ dar: Agastya steht mit emporgereckten Armen, das Gesicht zur Sonne erhoben; er ist ein tejorāśi[143], einer also, der eine Menge tejas angehäuft hat; als solcher wird er, gleichsam aus sich heraus brennend, mit einem leuchtenden Feuer verglichen.[144] In diesem Śloka bezeichnet tejas deutlich die Folge/das Resultat einer tapas-Übung. Außerdem läßt sich an dieser Stelle gut erkennen, daß die äußere Erhitzung ein wichtiger Bestandteil von Agastyas tapas ist. Die Erhitzung findet hier durch die Sonne statt, schlägt sich nieder in einer Art innerer Hitze (tejas), die sich nach außen hin als Entflammtsein, Leuchten oder Strahlen auswirkt;[145] sie wird bei der Provokation durch Maṇimat im Zorn freigesetzt, so daß Kubera von Agastya sagt: "Er sprach zu mir aus [seinem] Zorn heraus, als ob er alle Himmelsrichtungen verbrennte."[146] Wieder geht der Zorn dem Fluch voran, ist sein Auslöser; dabei wird die 'Energie' des tapas, nämlich tejas[147],

140 3.158.51 und

3.158.52: ... apaśyam agastyam ṛṣisattamam/
ugraṃ tapas tapasyantaṃ yamunātīram āśritam/
nānāpakṣigaṇākīrṇaṃ puṣpitadrumaśobhitam//.

Stereotype Formeln wie in 3.158.52ef, die auf üppige Vegetation, Reichtum an Tieren, Lieblichkeit etc. hinweisen, kommen vergleichsweise häufig im Rahmen von āśrama-Beschreibungen vor, vgl. S. 306-315.

141 Vgl. 3.95.11: gaṅgādvāram.

142 Zur Waldromantik vgl. auch A. 78 (16).

143 Vgl. 3.101.13: taporāśiṃ.

144 3.158.53: tam ūrdhvabāhuṃ dṛṣṭvā tu sūryasyābhimukhaṃ sthitam/
tejorāśiṃ dīpyamānaṃ hutāśanam ivaidhitam//.

145 Vgl. S. 190-191, 197, 218, 223.

146 3.158.55ab: sa kopān māṃ uvācedaṃ diśaḥ sarvā dahann iva/.

147 Vgl. S. 373, 383.

freigesetzt - ihre Auswirkung als Vernichtung wird dabei wie die einer Verbrennung empfunden; das kommt zum Ausdruck, als Yudhiṣṭhira in einer Frage an Kubera sein Erstaunen äußert, wieso der Gott (samt Gefolge) "der völligen Verbrennung aufgrund von /Agastyas/ Zorn" überhaupt habe entgehen können.[148]

Die Ursache für Agastyas Zorn ist eine freche Beleidigung: Während er sich in der vorbeschriebenen Weise mit seiner Askese abmüht, spuckt ihm Maṇimat voll Übermut vom Himmel herab auf den Kopf.[149]

Es bleibt nachzutragen, daß Agastya seinen Zorn nicht blindwütig gegen Maṇimat als den Verursacher der Beleidigung richtet. Vielmehr hält Agastya in erster Linie Kubera für das Vergehen seines Untergebenen verantwortlich - und so straft er zwar durch seinen Fluch den Yakṣa-Fürsten und dessen Truppen, aber eigentlich dadurch hauptsächlich Kubera, wie er selbst deutlich macht.[150] Dies geschieht in zweifacher Weise: Zum einen durch den Verlust seiner Truppen, zum anderen dadurch, daß er als Gott durch einen Menschen besiegt werden soll.

Die Wohlausgewogenheit seiner Verfluchung tritt zudem an zwei anderen Punkten zutage: Agastya begrenzt einerseits den Fluch zeitlich auf den Augenblick, da die Yakṣa-Truppen unter Maṇimat vernichtet sind und Kubera den menschlichen Sieger sehen wird (im wahrsten Sinne des Wortes also: ein Augen-Blick) - andererseits begrenzt er den Fluch auf die jetzige, d.h. die anwesende und 'beteiligte' Yakṣa-Generation; ausdrücklich legt er fest, daß die kommenden Söhne und Enkel dieser Yakṣas von seinem "schrecklichen Fluch" nicht betroffen sein sollen.[151] Dadurch unterscheidet sich Agastyas Fluch in seiner Verhältnismäßigkeit zur Beleidigung wohltuend maßvoll von

148 3.158.50: ... yatkrodhāt tasya dhīmataḥ/
... tvaṃ na nirdagdhaḥ sabalaḥ sapadānugaḥ//.

149 3.158.54.

150 3.158.55cd: mām avajñāya duṣṭātmā yasmād eṣa sakhā tava//.
3.158.56: dharṣaṇāṃ kṛtavān etāṃ paśyatas te dhaneśvara/
tasmāt sahaibhiḥ sainyais te vadhaṃ prāpsyati mānuṣāt//.
3.158.57ab: tvaṃ cāpy ebhir hataiḥ sainyaiḥ kleśaṃ prāpsyasi durmate/.
Vgl. 3.159.34:
teṣāṃ hi śāpakālo 'sau kṛto 'gastyena dhīmatā/
samare nihatās tasmāt sarve maṇimatā saha//.

151 3.158.57cd: tam eva mānuṣaṃ dṛṣṭvā kilbiṣād vipramokṣyase//.
3.158.58: sainyānāṃ tu tavaiteṣāṃ putrapautrabalānvitam/
na śāpaṃ prāpsyate ghoraṃ gaccha te ''jñāṃ kariṣyati//.
3.158.59ab: eṣa śāpo mayā prāptaḥ prāk tasmād ṛṣisattamāt/.

einem blindwütigen Racheakt wie etwa bei Śṛṅgin[152]. Bei Agastya läßt sich das um Gerechtigkeit bemühte, sachliche Abwägen zwischen Vergehen und adäquater Bestrafung herausspüren: Auch hier erweist sich Agastya als ein samamati.[153]

(4) Nahuṣa

Wie erwähnt[154], wird die Verfluchung des rājarṣi Nahuṣa[155] im Epos verschiedentlich erzählt, und zwar in voneinander zum Teil stark abweichenden Fassungen. Alle Fassungen stimmen darin überein, daß Nahuṣa König der Götter wurde, dann jedoch wegen seines Hochmuts und seiner Tyrannei durch einen Fluch aus dem Himmel auf die Erde stürzte und dort als Schlange leben mußte.[156]

Der Fluch selbst wird überwiegend zwar Agastya zugeschrieben, jedoch sind die Meinungen darüber nicht einheitlich. Am deutlichsten treten diesbezügliche Diskrepanzen in den drei Erzählungen im Vana-Parvan auf; die Fassungen im Udyoga- und Śānti-Parvan - ebenso wie die Lobpreisung durch die Götter im Vana-Parvan[157] - ordnen Agastya den Fluch zu. Im Anuśāsana-Parvan wird er jedoch Bhṛgu zugeschrieben.

Gegenstand dieser Untersuchung kann es eigentlich nicht sein, die Erzählungen über Nahuṣa literaturgeschichtlich oder textkritisch miteinander zu vergleichen; was jedoch eingehend betrachtet werden muß, ist die Rolle Agastyas beim Sturz von Nahuṣa.

(4.1) Im Vana-Parvan

Die drei Fassungen im Vana-Parvan werden jeweils von Nahuṣa selbst erzählt; einmal ist sein Zuhörer Bhīma, zweimal Yudhiṣṭhira.

152 Vgl. S. 18-19, 24-25.

153 Vgl. S. 86.

154 Vgl. S. 75, 77.

155 3.176.13a.

156 Es handelt sich dabei nicht um eine Wiedergeburt, sondern um eine Verwandlung in eine Schlange; als Nahuṣa aus dieser Gestalt erlöst wird, nimmt er wieder seine alte Gestalt an, vgl. A. 173.

157 Vgl. 3.101.14-15ab.

(4.1.1) 3.176.12 - 24

Als Nahuṣa Bhīma unentrinnbar gefangen hält, erzählt er ihm, wie er zur Schlange wurde, nämlich, wie er zuerst sagt, "wegen des Zorns der Weisen"[158]. Gleich darauf modifiziert er diese Aussage allerdings: "wegen Agastyas Fluch und weil ich die Brahmanen verachtete".[159] In bezug auf sein Vergehen und den Fluch bleibt Nahuṣa vage, spricht jedoch von Vergünstigungen und Erlösung: Als er nämlich, bereits verflucht, zur Erde fällt, bittet er "den besten der munis" (d.h. Agastya, wie man erschließen muß) um "ein Ende des Fluches".[160] "Da sagte der tejasvin zu mir, von Mitleid überflutet: 'Dir soll Befreiung /zuteil/ werden, wenn einige Zeit vergangen ist.'"[161] Und Agastya habe außerdem gesagt, daß der Mensch, der Nahuṣas Fragen beantworten könne, ihn vom Fluch erlösen werde.[162]

Während Nahuṣa bei voller Erinnerung[163] fällt und fällt, gewähren ihm "mitleidige Brahmanen"[164] (die er nicht näher spezifiziert) eine besondere Vergünstigung: Nahuṣa solle als Schlange jedem Wesen, das er fange, an Kraft überlegen sein.[165] Zuvor hatte er Bhīma schon erklärt, er könne jede "zur sechsten Stunde" gefangene Beute überwältigen.[166] Es bleibt offen, durch wen der auf Nahuṣa lastende Fluch gemildert wird.

(4.1.2) 3.177.6 - 10

Beim zweiten Mal erzählt Nahuṣa seine Geschichte Yudhiṣṭhira: Der hat inzwischen seinen Bruder gesucht und ihn schließlich in der Gewalt der

158 3.176.12b: kopān manīṣiṇām. - Vgl. dazu auch 1.70.20: Nahuṣas Großvater Purūravas wird "vernichtet" (vi-naś), nachdem ihn "zornige maharṣis" verflucht haben.

159 3.176.14ab: ... śāpād agastyasya brāhmaṇān avamanya ca/.

160 3.176.18cd: kuru śāpāntam ity ukto bhagavān munisattamaḥ//.

161 3.176.19: sa māṃ uvāca tejasvī kṛpayābhipariplutaḥ/ mokṣas te bhavitā rājan kasmāccit kālaparyayāt//.

162 3.176.21: yas tu te vyāhṛtān praśnān pratibrūyād viśeṣavit/ sa tvāṃ mokṣayitā śāpād iti māṃ abravīd ṛṣiḥ//.

163 3.176.20b: smṛtiḥ; das ist relevant, weil er sich dadurch auch erinnert, wie er erlöst werden kann.

164 3.176.23: iti cāpy aham aśrauṣaṃ vacas teṣāṃ dayāvatām/ mayi saṃjātahārdānāṃ atha te 'ntarhitā dvijāḥ//.

165 3.176.22.

166 3.176.16-17; dieser vara sei ihm gegeben, sagt Nahuṣa (17d). Zu ṣaṣṭhe kāle vgl. auch 3.177.11 und A. 158 (270).

Schlange gefunden.[167] Bhīma sei zur sechsten Stunde von ihm gefangen worden, rechtfertigt sich Nahuṣa; er wolle ihn nicht freilassen, es sei denn, Yudhiṣṭhira könne seine Fragen beantworten.[168]

Früher, erklärt die Schlange, sei sie König Nahuṣa gewesen, der durch Opfer, tapas, (regelmäßige) Vedarezitation, Selbstzügelung und Mut/Unternehmungsgeist die Oberherrschaft über die Dreiwelt erlangt habe.[169] Aber dann sei er hochmütig geworden, und tausend Brahmanen hätten seine Sänfte ziehen müssen.[170] Als er (solchermaßen) von seiner Macht verblendet gewesen sei und die Brahmanen beleidigt/mißachtet habe, "hat mich Agastya in diesen [jetzigen] Zustand gebracht".[171] Wegen der Gnade Agastyas aber habe er seine Einsicht (in die Zusammenhänge) nicht eingebüßt.[172]

In dieser Version also schreibt Nahuṣa Agastya sowohl den Fluch als auch die Gunstbezeugung (anugraha) zu, die ihm sein Erinnerungsvermögen auch in seiner verwunschenen Existenz sichert; in seiner ersten Erzählung erwähnte Nahuṣa dies nur beiläufig, ohne es als 'Gnadenbeweis' zu kennzeichnen. Dagegen erklärt er diesmal den vara zur Sicherung seines Lebensunterhaltes nicht; er setzt ihn aber offensichtlich voraus, wie sich aus seiner Rechtfertigung ergibt, er habe Bhīma zur sechsten Stunde gefangen. Zur Möglichkeit, von dem Fluch erlöst zu werden, macht er ebenfalls keine Angaben, er bezieht sich aber darauf, als er Yudhiṣṭhira auffordert, seine Fragen zu beantworten. Der Inhalt des Fluches bleibt in dieser Fassung gleichfalls unerwähnt.

(4.1.3) 3.178.33 - 41

Ein drittes Mal erzählt Nahuṣa seine Geschichte, als Yudhiṣṭhira seine Fra-

167 3.176.40 - 3.177.5.

168 3.177.11-12 (vgl. 3.176.21 in A. 162).

169 3.177.6ab: nahuṣo nāma rājāham āsaṃ pūrvas .../.
3.177.7: kratubhis tapasā caiva svādhyāyena damena ca/
trailokyaiśvaryam avyagraṃ prāpto vikramaṇena ca//.

170 3.177.8: tad aiśvaryaṃ samāsādya darpo mām agamat tadā/
sahasraṃ hi dvijātīnām uvāha śibikāṃ mama//.
Vgl. dazu 5.11.13 ff.

171 3.177.9: aiśvaryamadamatto 'ham avamanya tato dvijān/
imām agastyena daśām ānītaḥ .../\/.

172 3.177.10: na tu mām ajahāt prajñā yāvad adyeti pāṇḍava/
tasyaivānugrahād ... agastyasya mahātmanaḥ//.
Zu prajñā vgl. smṛti (3.176.20, s.A. 163).

gen bereits beantwortet hat und damit die aus der ersten Erzählung bekannten Voraussetzungen zu seiner Erlösung erfüllt sind.[173] Diesmal bleibt offen, warum Nahuṣa seine hohe Stellung erlangen konnte; jedenfalls fährt er in einem himmlischen Gefährt im Himmel umher, und alle Geschöpfe sind ihm untertan; jeden, den er anblickt, beraubt er seines tejas.[174] Tausend brahmarṣis ziehen seine Sänfte. Das führt dazu, daß er sich selbst um seine śrī bringt,[175] wie er sagt, "weil ich nämlich den muni Agastya, als er mich gerade zog, mit dem Fuß berührte. Daraufhin wurde (zu mir), ohne daß ich (ihn) ansah, von ihm zornig gesagt: 'Geh zugrunde, Schlange!'"[176] Aus Mitleid setzt Agastya aber dann "ein Ende des Fluches" fest und benennt ausdrücklich Yudhiṣṭhira als Befreier. Wenn das Resultat (seiner schlechten Taten) geschwunden sei, solle Nahuṣa wieder "die heilvolle Frucht" (seiner guten Taten) erlangen.[177]

(4.2) Im Udyoga-Parvan: 5.17.1-17, 20

Der Udyoga-Parvan stellt die Verfluchung Nahuṣas folgendermaßen dar:

173 Nahuṣa erzählt noch in seiner Schlangengestalt. Erst als er geendet hat mit den Worten: "Ich werde [jetzt] wieder in den Himmel gehen" (3.178.44d), streift er den Schlangenkörper ab, nimmt (s)eine himmlische Gestalt an und geht in den Himmel (3.178.45).

174 3.178.33-35; vgl. A. 193 und A. 178 (5.11.4-7; 5.16.25,26,31).

175 3.178.36; zu (d) bhraṃśayām āsa vai śriyaḥ vgl. 5.17.12 (A. 182).

176 3.178.37: tatra hy agastyaḥ pādena vahan spṛṣṭo mayā muniḥ/
adṛṣṭena tato 'smy ukto dhvaṃsa sarpeti vai ruṣā//.

v.l. zu adṛṣṭena = agastyena; vgl. auch 13.103.23-24 (A. 205).

Als ein 'Ungesehener' hat Agastya seinen Fluch ausgesprochen, d.h., Nahuṣa hat ihn nicht (an)gesehen und ihm deshalb auch nicht durch sein Anblicken das tejas entzogen.

177 3.178.39: ayācaṃ tam ahaṃ vipraṃ śāpasyānto bhaved iti/
ajñānāt saṃpravṛttasya bhagavan kṣantum arhasi//.

3.178.40: tataḥ sa māṃ uvācedaṃ prapatantaṃ kṛpānvitaḥ/
yudhiṣṭhiro dharmarājaḥ śāpāt tvāṃ mokṣayiṣyati//.

3.178.41: abhimānasya ghorasya balasya ca .../
phale kṣīṇe ... phalaṃ puṇyam avāpsyasi//.

Zu puṇya vgl. 5.17.15b (A. 183).

Agastya selbst erzählt die Geschichte diesmal den Göttern; die 'Vorgeschichte', wie Nahuṣa König der Götter wurde, wird ausführlich von 5.10.41 bis 5.16.34 erzählt;[178] zur Beratung der Götter kommt dann Agastya hinzu und berichtet ihnen, daß Nahuṣa bereits vertrieben ist.[179]

Die devarṣis und brahmarṣis sind es nämlich leid geworden, den 'Bösewicht' Nahuṣa zu ziehen, und stellen ihm deshalb eine (Falle in Form einer) Frage zur Authentizität gewisser Mantras. Nahuṣa, dessen Verstand inzwischen durch seinen schlechten Lebenswandel schon verdunkelt ist, antwortet (erwartungsgemäß) falsch.[180] Während er sich mit den munis herumstreitet, berührt er "bedrückt von /seinem/ adharma" Agastyas Kopf mit dem Fuß.[181] Jetzt habe er sein tejas und seine śrī verwirkt,[182] sagt daraufhin Agastya und verflucht ihn, da sein puṇya erschöpft sei, auf die Erde zu stürzen und dort in Gestalt einer großen Schlange zehntausend Jahre herumzuwandern.

178 Die Götter, ṛṣis u.a. wählten Nahuṣa zum König, nachdem Indra Vṛtra getötet hatte und sich (da dies als Brahmanenmord aufgefaßt wird) versteckt hielt. Da Nahuṣa aber nicht genug eigenes tapas und tejas für diese Aufgabe hatte, wurde ihm gewährt, jedem das tejas zu entziehen, den er anblickte. Schließlich mißbrauchte Nahuṣa seine Macht immer mehr, u.a. dazu, sich von ṛṣis ziehen zu lassen (eine Bedingung übrigens, die ihm Śacī, Indras Gemahlin, gestellt hatte, als er sie zu seiner Frau begehrte). Die Götter suchten bzw. fanden schließlich Indra und berieten mit ihm, wie sie Nahuṣa stürzen könnten.

Vgl. dazu eine kurze Zusammenfassung in 1.70.24-27; aus Vers 27 geht hervor, daß Nahuṣa, nachdem er die Himmelsbewohner durch tejas, tapas, vikrama und ojas überwältigt hatte, das indratva erlangte.

179 5.17.1-6; Bezeichnungen für Agastya: tapasvī ... bhagavān (5.17.1e); maharṣe (5.17.4a); munisattamam (5.17.5b); brāhmaṇarṣabham (5.17.5d); bhagavan ... dvijottama (5.17.6ab, Vok.).

180 5.17.7-10; man beachte bes.

5.17.9ef: nahuṣo neti tān āha tamasā mūḍhacetanaḥ//.

5.17.10ab: adharme saṃpravṛttas tvaṃ dharmaṃ na pratipadyase/.

181 5.17.11: tato vivadamānaḥ sa munibhiḥ saha .../
atha māṃ aspṛśan mūrdhni pādenādharmapīḍitaḥ//.

182 5.17.12: tenābhūd dhatatejāḥ sa niḥśrīkaś ca .../
tatas tam aham āvignam avocaṃ bhayapīḍitam//.

Vgl. 3.178.36 (A. 175).

5.17.13: yasmāt pūrvaiḥ kṛtaṃ brahma brahmarṣibhir anuṣṭhitam/
aduṣṭaṃ dūṣayasi vai yac ca mūrdhny aspṛśaḥ padā//.

5.17.14: yac cāpi tvam ṛṣīn mūḍha brahmakalpān durāsadān/
vāhān kṛtvā vāhayasi ...//.

Wenn diese Zeit erfüllt sei, solle er wieder den Himmel erlangen.[183] "Auf solche Weise wurde der Bösewicht /Nahuṣa/ aus dem Götterkönigtum gestürzt" - mit diesen Worten beschließt Agastya seine Erzählung und fordert Indra auf, in den Himmel zurückzukehren und die Welten (wieder) zu beschützen.[184]

An dieser Erzählung kann man recht anschaulich sehen, wie Nahuṣas 'schlechte Taten' sich sozusagen zu adharma summieren; wie dadurch sein Verstand verdunkelt wird; wie er noch mehr Falsches tut und schließlich angreifbar wird für einen Fluch.

Die Verfluchung stammt von Agastya; aber auch er muß offensichtlich die richtigen Voraussetzungen für die Vernichtung Nahuṣas abwarten; der Fluch wird außerdem bemerkenswerterweise von Anfang an auf einen bestimmten Zeitraum begrenzt, danach wirken augenscheinlich die "Früchte" der 'guten Taten' wieder. Mit kṣīṇapuṇya und adharma treten hier also karman-Vorstellungen auf, denen auch Agastya - obwohl auch in dieser Erzählung den Göttern weit an Macht überlegen - letztlich unterworfen ist. Es ist mehr der 'Automatismus' des karman, der zu Nahuṣas Verfluchung führt, als etwa der aktive Einsatz von tapas durch Agastya. Impliziert wird dies auch durch die Wortwahl; so heißt es im Vers 5.17.20 ausdrücklich diṣṭyā und nicht etwa tejasā, tapasā, prabhāvena o.ä. Aber Agastyas tapas ist zweifellos dennoch vonnöten, damit er durch einen machtvollen Fluch die konkrete Realisierung des karman bewirken kann. Zur Entäußerung einer solchen Macht ist in dieser Erzählung keiner der Götter, keiner der anderen ṛṣis, fähig. Im übrigen

183 5.17.14d: ... tena svargād dhataprabhaḥ//.

5.17.15: dhvaṃsa pāpa paribhraṣṭaḥ kṣīṇapuṇyo mahītalam/
daśa varṣasahasrāṇi sarparūpadharo mahān/
vicariṣyasi pūrṇeṣu punaḥ svargam avāpsyasi//.

Zu kṣīṇapuṇyo vgl. 3.178.41 (A. 177). - Im übrigen wird auch Yayāti, Nahuṣas Sohn, von Indra für seine überhebliche Meinung gestraft, kein Wesen - weder Gott, Mensch, Gandharva noch maharṣi - sei ihm an tapas gleich (1.83.2); Indra sagt daraufhin zu Yayāti,

1.83.3cd: tasmāl lokā antavantas taveme kṣīṇe puṇye patitāsy adya ...//.

184 5.17.16-17,20; man beachte bes.

5.17.16ab: evaṃ bhraṣṭo durātmā sa devarājyād .../.

5.17.20: hataś ca nahuṣaḥ pāpo diṣṭyāgastyena dhīmatā/
diṣṭyā pāpasamācāraḥ kṛtaḥ sarpo mahītale//.

Vgl. auch
5.18.13: durācāraś ca nahuṣo brahmadviṭ pāpacetanaḥ/
agastyaśāpābhihato vinaṣṭaḥ śāśvatīḥ samāḥ//.

wiegt Nahuṣas Mißhandlung bzw. Beleidigung des mächtigen Agastya im Sinne der 'Summierung schlechter Taten' so schwer, daß nun 'das Maß voll ist': Erst danach ist er 'reif' für einen Fluch.

(4.3) Im Śānti-Parvan: 12.329.37(3) - 38(5)

Die Fassung im Śānti-Parvan gleicht in ihren wesentlichen erzählerischen Elementen der im Udyoga-Parvan.[185] Die Verfluchung Nahuṣas[186] wird wie folgt dargestellt:

Agastya sieht, wie die maharṣis von Nahuṣa mißhandelt werden.[187] Es bleibt dabei unklar, ob Agastya selbst am Wagen angespannt ist oder ob er vielleicht den Wagen nur sieht, als er vorbeigezogen wird; apaśyat deutet ja eher auf seine Beobachterrolle. In jedem Falle jedoch berührt Nahuṣa Agastya mit den Füßen.[188] "Darauf sprach Agastya zu Nahuṣa: 'Weil du /etwas/ getan hast, was man nicht tun darf, Bösewicht, falle zur Erde. Sei eine Schlange, so lange die Erde und die Berge stehen.'"[189] Noch während der maharṣi diese Worte spricht, fällt Nahuṣa herunter zur Erde.[190]

185 Prosatext: 12.329.28(1) - 41(3); vgl. 5.10.41 - 5.17.20.

Wichtige Punkte der Übereinstimmung sind z.B.: Śacī flüchtet sich vor Nahuṣa zu Bṛhaspati; Śacī sucht Indra; Indra rät ihr, Nahuṣa die Bedingung zu stellen, er müsse einen von ṛṣis gezogenen Wagen haben; Götter und ṛṣis wählen Nahuṣa zum König (im Anuśāsana-Parvan setzt Brahmā ihn in Erfüllung eines vara zum König ein).

Neu (im Verhältnis zu den bisher besprochenen Fassungen) sind dagegen im Śānti-Parvan folgende Erzählelemente: Nahuṣa kann jedem Lebewesen durch eine Art magischer Lichterkrone das tejas entziehen (12.329.30(2)); Bṛhaspati gewinnt Einsichten/Erkenntnisse durch dhyāna (12.329.33(2)).

Auch im Śānti-Parvan rät Viṣṇu Indra zu einem Aśvamedha, allerdings erst, als Nahuṣa schon gestürzt ist (12.329.39(4)).

186 12.329.37(3) - 38(5).

187 12.329.37(3): sa maharṣiyuktaṃ vāhanam adhirūḍhaḥ śacīsamīpam upāgacchat//.

12.329.38(1): atha maitrāvaruṇiḥ kumbhayonir agastyo maharṣīn vikriyamāṇāṃs tān nahuṣenāpaśyat/.

188 12.329.38(2): padbhyāṃ ca tenāspṛśyata/.

189 12.329.38(3): tataḥ sa nahuṣam abravīd akāryapravṛtta pāpa patasva mahīm/.

12.329.38(4): sarpo bhava yāvad bhūmir girayaś ca tiṣṭheyus tāvad iti/.

190 12.329.38(5): sa maharṣivākyasamakālam eva tasmād yānād avāpatat//.

Agastyas Worte - vernichtungswirksam wie kāla - stellen eine Verfluchung dar, auch wenn der Begriff śāpa nicht vorkommt. Die Aussage des Fluches ist insofern eine aufschlußreiche Abweichung von allen bisherigen Versionen, als das Ende des Fluches zwar gleich mit eingeschlossen, aber in eine derart unbestimmte, ferne Zukunft gerückt wird, daß der Fluch nach menschlichen Maßstäben praktisch 'ewig' währen müßte; der Udyoga-Parvan enthält eine vergleichsweise kurze und präzise Angabe, nämlich zehntausend Jahre[191]. Eine andere Erlösungsmöglichkeit, auch etwaige Vergünstigungen, werden im Śānti-Parvan nicht angegeben.

In der Fassung des Śānti-Parvan ist Nahuṣas Sturz wohl am knappsten abgehandelt; auch Agastyas Anteil daran ist nicht ausgeschmückt. Der Verfasser hat andere erzählerische Schwerpunkte gesetzt; ihm ist z.B. mehr daran gelegen, Śacīs Rolle herauszustellen. So wird auch Nahuṣas Vergehen an Agastya recht lakonisch geschildert: "er berührte ihn mit den Füßen" - man vergleiche dazu die Fassung im Anuśāsana-Parvan, wo das Ungeheuerliche dieser Tat geradezu pedantisch ausgemalt wird:

(4.4) Im Anuśāsana-Parvan: 13.102.3 - 13.103.31

Die Fassung im Anuśāsana-Parvan stellt Agastyas Rolle in bezug auf die Verfluchung Nahuṣas völlig anders dar als alle bisher besprochenen Fassungen. Auch die Vorgeschichte, wie Nahuṣa zum König der Götter wurde, unterscheidet sich in wesentlichen Punkten. Nach dem Anuśāsana-Parvan hat Nahuṣa nämlich infolge eigener guter Taten den Himmel erlangt[192], zusätzlich durch einen vara von Brahmā[193] die Königsherrschaft über die Götter[194]. Zu Anfang hat Nahuṣa auch im Himmel noch Rituale und Opfer korrekt vollzogen,[195] dann aber ist ihm seine Macht zu Kopf gestiegen. Er läßt sich abwechselnd von bestimmten ṛṣis ("von den besten der munis, die tapodhanas sind"[196]) zie-

191 Vgl. 5.17.15cd (A. 183).

192 13.102.4: nahuṣo hi ... rājarṣiḥ sumahātapāḥ/
devarājyam anuprāptaḥ sukṛteneha karmaṇā//.

Vgl. 3.177.7 (A. 169).

193 Dieser vara gibt Nahuṣa die Möglichkeit, jedem das tejas zu entziehen, der in sein Blickfeld gerät: 13.102.11,16-18; 13.103.18,31; vgl. dazu A. 174 und A. 178.

194 13.103.31.

195 13.102.5-9; 13.103.2-9.

196 13.102.11a; 13.102.12ab.

hen; es ist abzusehen, daß Agastya eines Tages an der Reihe sein wird.[197] Bevor es aber soweit ist, geht Bhṛgu zu Agastyas āśrama und fordert ihn auf, Nahuṣas Freveltaten nicht länger hinzunehmen. Jetzt stellt sich heraus, daß weder Agastya noch Bhṛgu noch irgendein anderer ṛṣi in der Lage ist, Nahuṣa zu verfluchen (bezeichnenderweise ist von den Göttern erst gar nicht die Rede).[198]

Die Initiative des Handelns liegt in dieser Erzählung bei Bhṛgu: Brahmā selbst (pitāmaha) hat ihn beauftragt, Nahuṣa entgegenzutreten.[199] Allem Anschein nach kann aber auch Bhṛgu das nicht ohne weiteres: Zum einen muß Nahuṣa offenbar erst einen konkreten Anlaß zu seiner Verfluchung geben; diese Voraussetzung wird erfüllt, als er Agastya beleidigt.[200] Zum anderen muß Bhṛgu aufpassen, daß Nahuṣa ihm nicht etwa durch seinen Blick das tejas entzieht. Deshalb verabredet Bhṛgu mit Agastya eine gemeinsame Aktion, die zu Nahuṣas Sturz führen soll; zu diesem Zwecke verbirgt sich Bhṛgu in Agastyas Haarflechten, um von dort aus unbemerkt einen wirksamen Fluch aussprechen zu können.[201] Agastya ist erleichtert;[202] er läßt sich widerstandslos von Nahuṣa an den Wagen spannen und erträgt sogar den Stachelstock ohne Zorn. Nahuṣa selbst aber wird nun wütend, weil Agastya alles so geduldig hinnimmt, und stößt ihn mit dem linken (!) Fuß am Kopf.[203] Als aber Nahuṣa Agastya 'tritt', da verflucht ihn Bhṛgu "ungesehen" (d.h., ohne daß Nahuṣa ihn ansehen kann, von seinem Versteck in Agastyas Haaren), er

197 13.102.10-13; 13.103.12.

198 13.102.14-20; man beachte bes. Agastyas Worte,

13.102.16: katham eṣa mayā śakyaḥ śaptuṃ yasya mahāmune/
varadena varo datto bhavato viditaś ca saḥ//.

13.102.18: evaṃ na dagdhaḥ sa mayā bhavatā ca na saṃśayaḥ/
anyenāpy ṛṣimukhyena na śapto na ca pātitaḥ//.

199 13.102.22.

200 13.102.23-28. Auch hier scheint an eine Art 'Summierung des adharma' gedacht (vgl. S. 106-107).

201 13.103.13-14. Eine nebensächliche Frage: Verkleinert Bhṛgu seine Gestalt?

202 13.102.29cd: agastyaḥ paramaprīto babhūva vigatajvaraḥ//.

203 13.103.12,15-20; man beachte bes.

13.103.20: na cukopa sa dharmātmā tataḥ pādena devarāṭ/
agastyasya tadā kruddho vāmenābhyahanac chiraḥ//.

Die Verse 13.103.1-11 sind praktisch eine Dublette von 13.102.4-11.

solle als Schlange auf die Erde herabfallen.[204] Dazu erklärt der Erzähler (Bhīṣma): Wenn Nahuṣa Bhṛgu hätte (an)sehen können, wäre Bhṛgu nicht fähig gewesen, Nahuṣa durch sein tejas zur Erde fallen zu lassen.[205]

Nahuṣa fällt nun zur Erde herunter, behält aber wegen gewisser 'Verdienste'[206] seine Erinnerung. Er bittet Bhṛgu um Gnade: "Möge mir ein Ende des Fluches werden."[207] Agastya, von Mitleid ergriffen, bittet ebenfalls um Gnade für Nahuṣa; Bhṛgu gewährt sie, auch er ist kṛpānvita:[208] Yudhiṣṭhira solle Nahuṣa vom Fluch erlösen. Mit diesen Worten wird Bhṛgu 'unsichtbar', d.h. er verschwindet plötzlich.[209] Der mahātejas Agastya aber, "nachdem er für Indra seine Pflicht getan hatte", kehrt, geehrt von den dvijātis, in seinen āśrama zurück.[210]

Bhṛgu unterrichtet jetzt Brahmā, und der setzt Indra wieder zum König der Götter ein, denn, so sagt er: "Durch den zornigen Agastya ist /Nahuṣa/ auf die Erde gestürzt worden."[211]

Über Nahuṣa wird noch berichtet, daß er im selben Augenblick, als er Yudhiṣṭhira sieht, erlöst wird und wieder 'gute Taten' begeht.[212]

204 13.103.21-22 (vgl. 13.102.16); man beachte bes.

13.103.22: yasmāt padāhanaḥ krodhāc chirasīmaṃ mahāmunim/
tasmād āśu mahīṃ gaccha sarpo bhūtvā sudurmate//.

205 13.103.23-24; man beachte bes. 13.103.23c: adṛṣṭena...bhṛguṇā; 13.103.24a: adrākṣīt. Zu adṛṣṭena vgl. 3.178.37c (A. 176).

206 Diese 'Verdienste' entstehen aus pradāna, tapas, niyama (13.103.25).

207 13.103.25; zu smṛti vgl. 3.176.20 (A. 163).

208 13.103.26: tato 'gastyaḥ kṛpāviṣṭaḥ prāsādayata taṃ bhṛgum/
śāpāntārthaṃ ... sa ca prādāt kṛpānvitaḥ//.

209 13.103.27; man beachte bes.: ity uktvāntaradhīyata; vgl. dazu 3.176.23 (antarhita, A. 164).

210 13.103.28.

211 13.103.30-34; man beachte bes.

13.103.31ef: sa cāgastyena kruddhena bhraṃśito bhūtalaṃ gataḥ//.

212 13.103.29: nahuṣo 'pi tvayā ... chāpāt samuddhṛtaḥ/
jagāma brahmasādanaṃ paśyatas te ...//.

tvayā bezieht sich auf den Angesprochenen, d.h. auf Yudhiṣṭhira.

Auch in der Fassung des Udyoga-Parvan treten karman-Vorstellungen auf (vgl. S. 105-107); im Anuśāsana-Parvan sind sie noch stärker betont: Durch gute Tat(en) (sukṛtena karmaṇā) wird Nahuṣa zum König der Götter (13.102.4, A. 192); als er erlöst ist, geht er in den brahmasādana (13.103.29) und begeht wieder /gute/ Taten (karmabhiḥ, 13.103.35).

(4.5) Kurzer Vergleich aller Fassungen

Aus dem Vergleich aller vorliegenden Fassungen über Nahuṣas Verfluchung ergibt sich, daß im Vana-, Udyoga- bzw. Śānti-Parvan der Fluch Agastya zugeschrieben wird; es wurde schon darauf hingewiesen, daß die Fassung des Śānti-Parvan sich ohnehin inhaltlich eng an die des Udyoga-Parvan anlehnt.

Die drei Schilderungen im Vana-Parvan, die Nahuṣa selbst erzählt, enthalten allerdings (zum Teil in wörtlichen Übereinstimmungen) Erzählelemente, die sich einerseits auch im Udyoga-Parvan[213], andererseits auch im Anuśāsana-Parvan[214] finden.

Betrachtet man die Fassung des Anuśāsana-Parvan, so fällt auf, daß hier zwar Bhṛgus führende Rolle bei Nahuṣas Verfluchung immer wieder herausgestellt wird, auch der Fluch selbst von Bhṛgu stammt - daß jedoch Nahuṣas Fall letzten Endes wieder dem "zornigen Agastya" zugeschrieben wird. Damit wird - spät allerdings im Verlauf der Erzählung[215] - der Gedanke eingeführt, daß, da erst durch Agastyas Mitwirkung Nahuṣas Sturz zustandekommen konnte, die gesamte Leistung somit Agastya anzurechnen sei. Das ist zumindest ein Indiz dafür, daß hier ein Versuch vorliegt (möglicherweise erst infolge einer Überarbeitung), die Rolle Agastyas aufzuwerten, angeregt vermutlich durch die bereits bestehenden anderen Fassungen. Allerdings ist in dieser Fassung bis auf den Vers 31 niemals davon die Rede, daß Agastya kruddha gewesen wäre - im Gegenteil: seine Geduld, sein Mitleid werden hervorgehoben. Die Konsequenzen, die Nahuṣas Fähigkeit, jedem das tejas zu entziehen, haben mußte, sind zweifellos am klarsten in der Anuśāsana-Fassung durchdacht und dargestellt worden.

Davon abgesehen ist aber insgesamt von der erzählerischen Handlungsführung her die Fassung im Udyoga-Parvan am klarsten dargestellt. Man kann wohl mit einigem Recht vermuten, daß in ihrem Kern - ohne übertrieben aus-

213 Vgl. S. 104-107; man beachte bes. śrī bzw. puṇya.

214 Wörtliche Übereinstimmungen: smṛti (13.103.25/3.176.20); adṛṣṭena (13.103.23-24/3.178.37). - Das Erzählelement "Mitleid" findet am ehesten eine Vorlage im Anuśāsana-Parvan, vgl. z.B. kṛpā (3.176.19; 3.178.40), dayāvant (3.176.23), anugraha (3.177.11) mit 13.103.26.

Die Vorstellung, daß Yudhiṣṭhira Nahuṣa erlösen werde, findet sich auch im Anuśāsana-Parvan, vgl. 3.178.40 mit 13.103.27; desgleichen die Auffassung, daß Nahuṣa aufgrund eigener Verdienste das Götterkönigtum erlangt habe, vgl. 3.177.7 z.B. mit 13.102.4.

215 13.103.31.

geschmücktes Beiwerk - die ursprüngliche Erzählung vorliegt, die für alle übrigen Fassungen als Vorlage diente (dies jedoch, wie gezeigt wurde, mit zum Teil erheblichen Veränderungen).

(5) Agastya verbrennt die Asuras (13.140.1 - 14)

Um die "Größe des Brahmanen Agastya"[216] zu zeigen, erzählt Gott Vāyu dem Arjuna diese Begebenheit:

Völlig besiegt von den Asuras[217], vertrieben aus dem Himmel und ihrer Herrschaft, beraubt ihrer Opfer, wandern die Götter über die Erde.[218] Dabei sehen sie Agastya, der "durch tejas an Glanz der Sonne gleich strahlt/ leuchtet, der mit zahlreichen Gelübden versehen" ist.[219] Die Götter bitten den munipumgava, sie zu retten.[220] Als Agastya von ihrem Elend hört, wird er zornig; der tejasvin verbrennt durch sein tejas die Dānavas "wie das Feuer [am Ende] der Zeit[en]"; zu Tausenden fallen sie verbrannt aus dem Raum zwischen Himmel und Erde; die übrigen fliehen, "beide Welten aufgebend", nach Süden.[221]

216 13.140.1cd: ... agastyasya māhātmyaṃ brāhmaṇasya .../ /.

217 Sie werden auch Dānavas (13.140.8b) und Daityas (13.140.9a) genannt.

218 13.140.2-3.

219 13.140.4: tataḥ kadācit te ... dīptam ādityavarcasam/
dadṛśus tejasā yuktam agastyaṃ vipulavratam//

Zu ādityavarcas vgl. A. 152 (224).

220 13.140.5-6; Bezeichnungen für Agastya: mahātmānaṃ (13.140.5); munipuṃgava (Vok., 13.140.6).

221 13.140.7: ity uktaḥ sa tadā devair agastyaḥ kupito 'bhavat/
prajajvāla ca tejasvī kālāgnir iva saṃkṣaye//.

13.140.8: tena dīptāṃśujālena nirdagdhā dānavās tadā/
antarikṣān ... nyapatanta sahasraśaḥ//.

13.140.9: dahyamānās tu te daityās tasyāgastyasya tejasā/
ubhau lokau parityajya yayuḥ kāṣṭhāṃ sma dakṣiṇām//.

"Beide Welten": lt. Nīlakaṇṭha: Himmel und antarikṣa. Zu antarikṣa vgl. z.B. Oldenberg, Brāhmaṇas, S. 38 f.
kāṣṭhāṃ dakṣiṇām: "die südliche Region [der Erde]"; vgl. auch 13.140.12b: mahīgatān.
prajajvāla...kālāgnir iva (13.140.7d): Das Feuer am Ende der Weltzeiten, das alles verbrennt; Agastyas Tat wird also mit den Zyklen der Weltzeiten verglichen und dadurch als ein Akt von kosmischer Größe gekennzeichnet. Zur Vorstellung allgemein vgl. z.B. 1.216.32 oder 1.127.12ab und insbesondere 1.171.17 ff. (S. 375).

Vāyu sagt abschließend, Agastya habe durch sein eigenes tejas, durch sein tapas, die Dānavas verbrannt.[222]

Als die Götter "ihre Welt" (d.h. den Himmel) wieder erlangt haben, bitten sie Agastya, nun auch noch jene Asuras zu verbrennen, die sich auf der Erde befinden.[223] Darauf erwidert Agastya jedoch: "Ich bin nicht in der Lage, die auf die Erde Gegangenen (durch tejas) zu verbrennen, denn mein tapas könnte schwinden, wenn ich sie verbrennen würde."[224] Diese Stelle zeigt anschaulich, daß die Menge der tapas-Substanz, die das Resultat aus tapas-Übungen ist, begrenzt ist und abnimmt (im Extremfall: völlig aufgebraucht wird), wenn sie eingesetzt wird. Dies gilt selbst für einen so askesemächtigen Mann, wie Agastya es ist.

Am Ende seiner Erzählung vergleicht Vāyu Agastya mit einem Kṣatriya: "/Gibt es/ einen besseren kṣatriya als Agastya?"[225] fragt er und deutet damit an, daß er das kṣatriya-Artige von Agastyas Tat, das Kämpferische und Heldenhafte, für größer hält als das von geborenen Kṣatriyas.

Es muß noch vermerkt werden, daß in dieser Erzählung dem Opfer große Bedeutung beigemessen wird: Die besiegten Götter irren hilflos über die Erde und finden keine neuen Kräfte, weil sie von ihren Opfern abgeschnitten sind. Da die Götter überdies nicht einmal namentlich angeführt werden, hat man den Eindruck, daß sie insgesamt für recht unbedeutend gehalten werden.

Auch für Agastya ist das Opfer - neben tapas - wichtig, wie die folgende Episode zeigt:

(6) Agastya begeht eine zwölfjährige dīkṣā (14.95.4 - 36)

Die Erzählung von der zwölfjährigen dīkṣā des Agastya wird im Aśvamedhika-Parvan berichtet und ist im Epos die letzte Geschichte über ihn.

Der mahātejas Agastya, "der sich Heil aller Wesen erfreut", veranstaltet

222 13.140.13: evaṃ dagdhā bhagavatā dānavāḥ svena tejasā/ agastyena tadā ... tapasā bhāvitātmanā//.

223 13.140.10-11; Bali begeht gerade auf der Erde ein aśvamedha; bei ihm befinden sich andere mahāsuras.

224 13.140.12: ity ukta āha devān sa na śaknomi mahīgatān/ dagdhuṃ tapo hi kṣīyen me dhakṣyāmīti ca ...//.

225 13.140.14d: agastyāt kṣatriyaṃ varam//.

diesen mahāyajña; als yajamāna hat er sich dabei einer dīkṣā[226] zu unterziehen, die sich über zwölf Jahre erstreckt.[227] Er begeht diese Opfersitzung (sattra) natürlich nicht allein: Die vorzüglichsten maharṣis fungieren als Priester. Die Ausdrücke, mit denen die Anwesenden charakterisiert werden, deuten auf ihren ausgeprägt asketischen Lebenswandel; unter ihnen befinden sich z.B. solche, die "von Wurzeln leben" bzw. "nichts als Nahrung haben", die "[Körner nur] mit einem Stein zermalmen" oder die "Trinker von Strahlen" (oder Lichtpartikeln) sind. Es sind yatis und bhikṣus; sie haben den Zorn und ihre Sinne besiegt; sie haben Trug und Verblendung überwunden.[228] Jeder Teilnehmer ist also erst durch tapas qualifiziert, an dem Opfer teilzunehmen. Agastya sorgt für passende Speisen; viele munis begehen im Zuge des mahāyajña große Opfer (kratu).[229]

226 Zu dīkṣā vgl. z.B. Oldenberg, Veda, S. 410: "Die Dīkshā ist das in der vedischen Überlieferung am meisten hervortretende Beispiel eines Complexes von Observanzen, welche die Vollziehung einer heiligen Handlung vorbereiten." S. 402-403 (o.c.): "Das Wesentliche und Entscheidende aber in Bezug auf das Moment der Erhitzung ist, daß die Dīkshā ... ausdrücklich und nachdrücklich für ein T a p a s ... erklärt wird." Vgl. auch Hillebrandt, Ritual-Literatur, S. 125-126: "Das Opfer wird eingeleitet von der dīkṣā oder Somaweihe, der sich der Opferer unterzieht ..., einer Kasteiung des auf das Somaopfer sich vorbereitenden Yajamāna ... Für diese Weihe wird ein dīkṣitavimita, eine ... [bestimmte] Hütte, errichtet ... Der didīkṣiṣamāṇa läßt sich Haare und Nägel scheren ..., nimmt ein Bad, legt ein neues ... Gewand an, genießt Speise, Dadhi, Honig und salbt sich mit Butter und Salbe ... Er betritt die Hütte ... [Zubehör seiner Kleidung wird beschrieben] ... Eine Reihe von Vorschriften beschränkt Thun und Lassen des Geweihten (Āp.10,12 ff.)... Die Dauer dieser Weihe wird verschieden bestimmt [1,3,4, Tage, 12 Tage, 1 Monat oder 1 Jahr] ... [Es heißt:] 'Wenn der Geweihte mager wird, dann wird er opferrein ...'" - Den Stab und das schwarze Fell "darf er nicht von sich lassen; auch seine Nahrung ist beschränkt". "Er muß sich bei Sonnenauf- bzw. -untergang in der Hütte aufhalten." (Die eckigen Klammern wurden von mir eingefügt.)
Zu dīkṣā vgl. auch S. 334-337.

Zum Nebeneinander von tapas und Opfer vgl. z.B. 13.116.56 bzw. 13.117.17 (A. 14).

227 14.95.4: ... itihāsaṃ .../agastyasya mahāyajñe ...//.

14.95.5: purāgastyo mahātejā dīkṣāṃ dvādaśavārṣikīm/
pravivéśa ... sarvabhūtahite rataḥ//.

Zu sarvabhūtahite rataḥ vgl. 3.103.2: lokahitārtham (A. 117).

228 14.95.6-9; zu vaighasika (14.95.7) vgl. z.B. 13.129.35-55 (Śivas Erläuterungen zum munidharma).

229 14.95.10: yathāśaktyā bhagavatā tad annaṃ samupārjitam/
tasmin sattre tu yat kiṃcid ayogyaṃ tatra nābhavat/
tathā hy anekair munibhir mahāntaḥ kratavaḥ kṛtāḥ//.

Weil Agastya aber mit diesem großen Opfer (mahādhvara) beschäftigt ist, "regnete Indra nicht".[230] Die anwesenden munis äußern sich besorgt: Woher soll Nahrung kommen, wenn Indra zwölf Jahre lang nicht regnet?[231] Als Agastya das hört, sagt er zu den munis[232]: "Wenn Vāsava zwölf Jahre nicht regnen will, dann werde ich einen cintāyajña durchführen; das ist uralte Regel/Praxis."[233] Er werde andere Opfer, die über die (üblichen) vratas hinaus gingen, darbringen.[234] Dieses sein "Samenopfer" habe er viele Jahre lang "angehäuft", und er werde es mit Samen (weiterhin) tun (d.h. vollenden); in bezug darauf werde es kein Hindernis/Hemmnis (für ihn) geben.[235] Sein sattra könne nicht zunichte/vergeblich gemacht werden, ob Indra nun regnen werde oder nicht.[236] Allerdings möge Indra besser seine Bitte erfüllen, denn sonst "werde ich selbst Indra werden und den Lebewesen Leben geben."[237] Dann fordert Agastya die Reichtümer der Dreiwelt, verschiedene

230 14.95.11: evaṃvidhes tv agastyasya vartamāne mahādhvare/
na vavarṣa sahasrākṣas tadā .../.

231 14.95.12: tataḥ karmāntare ... agastyasya mahātmanāḥ/
katheyam abhinirvṛttā munīnāṃ bhāvitātmanām//.

14.95.13: agastyo yajamāno 'sau dadāty annaṃ vimatsaraḥ/
na ca varṣati parjanyaḥ katham annaṃ bhaviṣyati//.

14.95.14 sattraṃ cedaṃ mahad viprā muner dvādaśavārṣikam/
na varṣiṣyati devaś ca varṣāṇy etāni dvādaśa//.

14.95.15: etad bhavantaḥ saṃcintya maharṣer asya dhīmataḥ/
agastyasyātitapasaḥ kartum arhanty anugraham//.

232 14.95.16: ity evam ukte vacane tato 'gastyaḥ pratāpavān/
provācedaṃ vaco vāgmī prasādya śirasā munīn//.

233 14.95.17: yadi dvādaśavarṣāṇi na varṣiṣyati vāsavaḥ/
cintāyajñaṃ kariṣyāmi vidhir eṣa sanātanaḥ//.

Der Ausdruck cintāyajña ist problematisch; eventuell würde der Begriff manoyajña zur Klärung beitragen können (vgl. z.B. 13.18.25; 13.14.68 oder 13.130.50,53: dīkṣām ekāṃ manogatām).

234 14.95.18: yadi dvādaśavarṣāṇi na varṣiṣyati vāsavaḥ/
vyāyāmenāhariṣyāmi yajñān anyān ativratān//.

235 14.95.19: bījayajño mayāyaṃ vai bahuvarṣasamācitaḥ/
bījaiḥ kṛtaiḥ kariṣye ca nātra vighno bhaviṣyati//.

236 14.95.20: nedaṃ śakyaṃ vṛthā kartuṃ mama sattraṃ kathaṃcana/
varṣiṣyatīha vā devo na vā devo bhaviṣyati//.

237 14.95.21: atha vābhyarthanāṃ indraḥ kuryān na tv iha kāmataḥ/
svayam indro bhaviṣyāmi jīvayiṣyāmi ca prajāḥ//.

14.95.22: yo yad āhārajātaś ca sa tathaiva bhaviṣyati/
viśeṣaṃ caiva kartāsmi punaḥ punar atīva hi//.

himmlische Wesen und sogar den dharma auf, in diesem Augenblick in Person zu seinem Opfer zu kommen.[238]

Nach dieser unverhüllten Drohung mit seiner Macht kommen alle, die Agastya aufgefordert hat, zu seinem Opfer; und "die munis sahen die Kraft des tapas von /diesem/ muni".[239] Darauf reden sie ihm begütigend zu, sie wollten keinen Verlust seines tapas; den Regeln gemäß solle er sein Opfer vollziehen. Das betonen sie mehrfach[240] und deuten an, daß es nicht richtig (nyāyena) wäre, wenn er seine Drohungen wahr machte. Während sie dies alles sagen, "da regnete der Götterkönig ..., weil er die Kraft des tapas von ihm (d.h. Agastya) gesehen hatte." Der Regen fällt, wie er gebraucht wird, bis zum Ende des Opfers.[241] Indra sucht Agastyas Gunst.[242] Am Ende des Opfers entläßt Agastya die mahāmunis, von denen er sich "höchst erfreut" ehrerbietig verabschiedet.[243]

Die Machtprobe zwischen Indra und Agastya ist also zugunsten des ṛṣi ausgegangen. Nach der Demonstration seiner Macht hat Agastya es nicht mehr nötig, seine Drohungen wahr zu machen: Indra gibt nach. Sein plötzlicher Sinneswandel scheint aber nur auf den ersten Blick unpassend. Natürlich ist Indra durch Agastyas tapas eingeschüchtert - aber diese Erklärung allein würde ihm nicht gerecht. Indra ist ja in dieser Erzählung durchaus kein Schwächling: Er wird ausdrücklich als amitaparākrama, sumahātejas und

238 14.95.23-25; alle diese Entitäten werden als Personen vorgestellt.

239 14.95.26: ity ukte sarvam evaitad abhavat tasya dhīmataḥ/
tatas te munayo dṛṣṭvā munes tasya tapobalam/
vismitā vacanaṃ prāhur idaṃ sarve mahārthavat//.

240 14.95.27-32; man beachte bes.

14.95.27: ... na tv icchāmas tapovyayam/
svair eva yajñais tuṣṭāḥ smo nyāyenecchāmahe vayam//.

Zu nyāyena vgl. auch 14.95.29.

241 14.95.33: tathā kathayatām eva devarājaḥ puraṃdaraḥ/
vavarṣa sumahātejā dṛṣṭvā tasya tapobalam//.

14.95.34: asamāptau ca yajñasya tasyāmitaparākramaḥ/
nikāmavarṣī devendro babhūva ...//.

242 14.95.35: prasādayām āsa ca tam agastyaṃ tridaśeśvaraḥ/
svayam abhyetya ... puraskṛtya bṛhaspatim//.

243 14.95.36: tato yajñasamāptau tān visasarja mahāmunīn/
agastyaḥ paramaprītaḥ pūjayitvā yathāvidhi//.

"Īśvara über die Dreißig /Götter/" bezeichnet.[244] (Beiläufig wird natürlich auch in der Weise, wie Indras Macht hervorgehoben wird, die Außerordentlichkeit von Agastyas Macht betont.)

Die naheliegende Frage lautet: Warum weigert sich Indra, Regen zu spenden, wenn Agastya sein Opfer weiterführt? Warum will er auf diese Weise den Abbruch von Agastyas mahāyajña/sattra erzwingen? Die Antwort darauf kann nur sein: Weil Indra befürchtet, Agastya könne mit Hilfe dieses Opfers so viel Macht erlangen, daß er ihn von seinem Platz verdrängt. Indras Furcht ist hinlänglich bezeugt in zahlreichen Erzählungen: Wenn ein Asket tapas begeht, ist es häufig Indra, der dem Asketen ein "Askesehindernis"[245] in den Weg zu legen sucht; sei es durch Verführung durch eine von ihm gesandte Apsaras; sei es, daß er selbst dem Asketen sein Vorhaben auszureden sucht, wie im Fall von Yavakrī[246].

Die Situation ist hier ganz ähnlich, zumindest nimmt sie sich ja allem Anschein nach aus Indras Sicht so aus: Da ist ein mächtiger ṛṣi dabei, noch mehr (magische) Macht zu gewinnen, nicht durch tapas diesmal, sondern durch ein Opfer, aber für das Ergebnis ist das unerheblich: Was wird der Mächtige dann mit seiner Macht tun? Für Indra steht zweifelsfrei fest, daß Agastya mit seinem Opfer nur das indratva anstreben kann - und genau in diesem Punkte mißversteht er Agastya gründlich. Denn Agastya ist gar nicht darauf angewiesen, noch dieses Opfer durchzuführen, damit er das indratva erlangt: Dazu ist er nämlich bereits auch jetzt schon fähig. Deshalb droht er Indra so unverhüllt damit, "selbst Indra /zu/ werden", damit Indra endlich merkt, daß er, Agastya, gar nicht die Absicht hat, den Götterkönig von seinem Platz zu verdrängen - es sei denn, Indra selbst würde ihn dazu zwingen, indem er die bedrohliche Trockenheit nicht beendet.

Als Indra die Zusammenhänge endlich versteht, tut er das einzig Richtige, damit er seine Position als Götterkönig behält: er schickt eilig Regen. So haben beide, Agastya und Indra, ihr Ziel erreicht. Von einer 'Niederlage' Indras zu sprechen, wäre also verfehlt - wohl aber kann man nicht umhin festzustellen, daß Agastya ihm weit überlegen ist.

244 Vgl. 14.95.33-35.

245 Vgl. 14.95.19d: vighna. Vgl. auch S. 390.

246 Vgl. das nächste Kapitel.

Aus den Einzelerzählungen über Agastya läßt sich übereinstimmend das Bild eines fast allmächtigen ṛṣi gewinnen, der an Macht sogar die Götter weit übertrifft. Alle Erzählungen machen deutlich, daß Agastyas Macht in irgendeiner Form mit tapas in Verbindung steht; tapas ist, wenn vielleicht auch nicht die letzte Grundlage, so doch eine äußerst wichtige Komponente seiner Macht. Seine geheimnisvolle göttliche Herkunft[247] macht ihn zusammen mit seinem tapas und tejas zu einer wahrhaft überragenden, über-menschlichen Gestalt.

Das Bild, das man von Agastya aus dem Mahābhārata gewinnt, wird abgerundet durch das Material, das JACOBI in der ERE anführt:[248]

> "After his death Agastya was placed among the stars (Taittirīya Āraṇyaka I.11.2) as Canopus, the most brilliant star in the southern heavens except Sirius. The heliacal rising of this star, while the sun is in the asterism Hasta, marks the setting in of autumn after the close of the rains (Varāha Mihira, Bṛhat Saṃhitā, XII.7 ff.).
>
> Agastya seems, in popular belief, to represent that force of nature which makes an end of the monsoon, - in mythological language, drinks up the waters of the ocean, - and which brings back the sun, temporarily hidden by the clouds of the rainy season, or, turned mythologically, stays the growth of Vindhya obstructing the path of the sun. As a rain-godling, 'who is supposed to have power to stop the rain', he is still invoked in Muzaffarnagar (Crooke, The Popular Religion and Folklore of Northern India, I,76).
>
> In Southern India, Agastya 'is venerated as the earliest teacher of science and literature'; he is the reputed author of many Tamil works; he is believed to be still alive, though invisible to ordinary eyes, and to reside somewhere on the fine conical mountain of Travancore commonly called Agastya's hill, from which the Porunei, or Tamraparni, the sacred river of Tinnevelli, takes its rise (Caldwell, Compar. Gram. of Dravidian Languages², 119 f.)."

247 Vgl. A. 4.

248 ERE, Bd. 1, S. 181. Der Einfachheit halber habe ich Jacobis Stellennachweise, die er in Anmerkungen aufführt, dem oben zitierten Text in runden Klammern einverleibt.

IV. Yavakrī

Die Erzählung über den Asketen Yavakrī[1] findet sich im Vana-Parvan, und zwar von 3.135.9 bis 3.139.23. Eingeschaltet darin ist die Geschichte von Medhāvin (3.136.3-13); das Textstück 3.139.1-15 behandelt vornehmlich Raibhyas Tod und das Geschick seiner Söhne. Alle diese Begebenheiten erzählt ṛṣi Lomaśa den Pāṇḍavas, als sie auf ihrer Pilgerfahrt an Raibhyas āśrama vorbeikommen: "Hier wurde der kavi Yavakrīta, der Sohn von Bharadvāja, vernichtet,"[2] beginnt er, und Yudhiṣṭhira fragt sofort nach, was es damit auf sich habe.[3]

Bharadvāja und Raibhya, so erfährt man nun, waren seit ihren Kindertagen enge Freunde; sie lebten in gegenseitiger Zuneigung hier im Walde,[4] jeder in seinem āśrama[5]. Raibhya hatte zwei Söhne, Bharadvāja einen Sohn, nämlich Yavakrī.[6]

In einem wesentlichen Punkt allerdings unterscheiden sich die Freunde: Raibhya samt Söhnen ist ein vidvant, Bharadvāja (samt Sohn) dagegen ein tapasvin; daß diese Begriffe hier tatsächlich einen Gegensatz ausdrücken, wird im weiteren Verlauf der Erzählung deutlich. Für ihre Freundschaft je-

1 Er wird etwa genau so oft Yavakrīta genannt; ich benutze stets die kürzere Namensform, außer in Übersetzungen. Die Bedeutung des Namens ist mit "um Gerste kaufen" wiederzugeben; der Kontext enthält keine 'etymologische Erklärung'. Nach 1.111.27-28 z.B. wäre auch ein 'gekaufter' Sohn im Sinne des dharma ein eigener Sohn (vgl. auch 1.69.18); anders dagegen bei Manu 9.160 (vgl. van Buitenen, MBh-Übers., Bd. 1, S. 451 und 458). - Kurze, insgesamt unergiebige, teilweise widersprüchliche Hinweise auf Yavakrī finden sich z.B. auch in 12.201.25-26; 12.285.15-16; 13.27.6; 13.151.31-32; so wird er u.a. zu den ṛṣis des Ostens gerechnet oder als Sohn von Aṅgiras bezeichnet.

2 3.135.9: eṣa raibhyāśramaḥ śrīmān ... prakāśate/
bhāradvājo yatra kavir yavakrīto vyanaśyata//.

3 3.135.10: katham yukto 'bhavad ṛṣir bharadvājaḥ pratāpavān/
kimartham ca yavakrīta ṛṣiputro vyanaśyata//.

3.135.11: etat sarvaṃ yathāvṛttaṃ śrotum icchāmi .../
karmabhir devakalpānāṃ kīrtyamānair bhṛśaṃ rame//.

4 3.135.12: bharadvājaś ca raibhyaś ca sakhāyau saṃbabhūvatuḥ/
tāv ūṣatur ihātyantaṃ prīyamāṇau vanāntare//.

5 3.137.1,5; 3.138.1.

6 3.135.13; Raibhyas Söhne: Arvāvasu und Parāvasu.

doch ist das ohne Bedeutung: "Beide aber hatten eine unvergleichliche Zuneigung (zueinander) von Kindheit an."[7]

Der Erzähler Lomaśa läßt durchblicken, daß dieses gute Verhältnis durchaus nicht selbstverständlich ist, denn beide werden gesellschaftlich nicht gleich behandelt: Bharadvāja (samt Sohn), der 'nur' ein tapasvin ist, wird von den Brahmanen "nicht gastlich geehrt", während Raibhya und seine Söhne überall gut/respektvoll aufgenommen werden. Diese Beobachtung macht Yavakrī.[8] Wenn auch Bharadvāja sich offensichtlich nicht daran stört, so tut das sein Sohn um so mehr: Er ist höchst aufgebracht und geht zielstrebig daran, diesen für ihn unerträglichen Zustand zu ändern:

"Der tejasvin, von [seiner] Wut völlig durchdrungen, erhitzte sich ringsum; darauf beging er schreckliches tapas um des Vedawissens willen.[9] Indem der sumahātapas [seinen] Körper an einem großen wohlentfachten Feuer aufheizte, ließ er Qual/Hitze entstehen für Indra."[10] Als dann Indra persönlich zu ihm kommt, um ihn zu befragen, für welchen Zweck er dieses uttamaṃ tapas unternähme,[11] antwortet ihm Yavakrī: "Dieses höchste tapas begehe ich [in folgender Absicht]: Die Veden der dvijas, die (ich) nicht gelernt (habe), sollen [mir] entgegenleuchten (d.h. sie sollen mir durch Intuition in ihrer Gesamtheit verfügbar sein).[12] Mein Unterfangen hat das Ziel des svādhyāya, ich will durch tapas alle Wissen[slehren] (d.h. die Veden in ih-

7 3.135.14: raibhyo vidvān sahāpatyas tapasvī cetaro 'bhavat/
tayos cāpy atulā prītir bālyāt prabhṛti .../.

8 3.135.15: yavakrīḥ pitaraṃ dṛṣṭvā tapasvinam asatkṛtam/
dṛṣṭvā ca satkṛtaṃ viprai raibhyaṃ putraiḥ saha .../.

Zu satkriyā vgl. van Buitenen (MBh-Übers. Bd. 1, S. 445) zu 1.54.10: "... the hospitable reception of a guest, cf. Manu 3.77 ff.".

9 3.135.16: paryatapyata tejasvī manyunābhipariplutaḥ/
tapas tepe tato ghoraṃ vedajñānāya .../.

10 3.135.17: susamiddhe mahaty agnau śarīram upatāpayan/
janayam āsa saṃtāpam indrasya sumahātapāḥ//.

upa-tap: Die Präposition upa kann auch "zusätzlich" bedeuten; die typische 'Feueraskese' besteht ja aus dem Erhitzen zwischen fünf Feuern, wobei die Sonnenglut selbst als das fünfte Feuer gedacht wird (vgl. z.B. 1.81.15; vgl. S. 247-248). Durch upa könnte hier angedeutet sein, daß Yavakrī sich nicht nur an dem vorbeschriebenen gutbrennenden Feuer erhitzt, sondern sich zusätzlich noch der Sonnenhitze aussetzt.

11 3.135.18: tata indro yavakrītam upagamya .../
abravīt kasya hetos tvam āsthitas tapa uttamam//.

12 3.135.19: dvijānām anadhītā vai vedāḥ .../
pratibhāntv iti tapye 'ham idaṃ paramakaṃ tapaḥ//.

rer Gesamtheit) kennenlernen."[13]

Aus Yavakrīs Absicht ergibt sich deutlich, wie man die Eigenschaft vidvant, die seinem Vater fehlt und die Yavakrī erwerben will, verstehen muß: Es handelt sich um ein Attribut, das aufgrund von umfassenden Vedakenntnissen verliehen wird. Für das Ansehen in der Welt ist diese 'Bildung' unerläßlich, nicht dagegen für die Qualifikation als tapasvin. Der Ausdruck vedajñāna wird expliziert durch dvijānām ... vedāḥ, svādhyāya, sarvajñāna.[14] Der Begriff dvija ist in diesem Kontext nicht in der allgemeinen Bedeutung "Zweimalgeborener/Arier" verwendet, sondern in seiner engen Bedeutung "Brahmane", wie auch aus einer späteren Aussage von Bharadvāja hervorgeht, sagt der doch: "Hast du nicht tapas begangen um des Ziels der Brahmanen (brāhmaṇa) willen: 'die Veden der dvijas sollen /mir/ entgegenleuchten, ohne (daß ich sie) gelernt (habe)'?"[15]

Yavakrī lehnt das ordnungsgemäße Verfahren ab, sich Vedawissen durch ein Studium in Form des brahmacarya zu erwerben: Er will nicht "mittels großen Zeit/aufwandes/ aus dem Munde eines Lehrers" die Veden erlernen, wie das üblich ist, sondern will sofort ohne Zeitverlust und Anstrengung intuitiv über das Wissen (in seiner Gesamtheit) verfügen können ("es soll /mir/ entgegenleuchten") - "deshalb", so sagt er zu Indra, "um das zu erreichen, habe ich diese höchste Anstrengung unternommen".[16]

Indra antwortet Yavakrī mit großer Entschiedenheit, tapas sei kein Mittel, um Vedawissen zu erlangen: "Wodurch du /dahin/ gehen willst (d.h. wodurch du das erreichen willst), viprarṣi: das ist ein Nicht-Weg (d.h. ein Weg, der nicht gangbar ist/der nicht zum Ziel führt). Wozu dein Wegschlagen (d.h. wozu schlägst du den normalen Weg aus), Brahmane? Geh und lerne (die

13 3.135.20: svādhyāyārthe samārambho mamāyam .../
tapasā jnātum icchāmi sarvajñānāni ...//.

14 3.135.16; 3.138.10; 3.135.19; 3.135.20.

15 3.138.10: brāhmaṇānām kilārthāya nanu tvam taptavāṃs tapaḥ/
dvijānām anadhītā vai vedāḥ saṃpratibhāntv iti//.

Vgl. 3.135.19. Vgl. auch Indras Anrede vipra/viprarṣe in 3.135.22.

16 3.135.21: kālena mahatā vedāḥ śakyā gurumukhād .../
prāptuṃ tasmād ayaṃ yatnaḥ paramo me samāsthitaḥ//.

yatna kann hier entweder als Glosse für tapas angesehen werden, oder zum Text wäre - analog zu 3.135.23 - tapasi ("/Anstrengung/ in bezug auf tapas") hinzuzudenken.

Veden) aus dem Munde eines guru!"[17]

Nach diesen Worten geht Indra weg; er vertraut wohl darauf, daß Yavakrī sich alles noch einmal überlegt und von seinem Vorhaben absteht. Der aber zögert keinen Augenblick (fast scheint es, als ob Widerspruch ihn eher noch in seiner Entschlossenheit bestärkt), und als Indra weggegangen ist, "unternahm Yavakrī seinerseits eine noch größere Anstrengung in bezug auf tapas.[18] Indem der mahātapas sich mit schrecklichem tapas mühte, erhitzte/ quälte er den Gott Indra sehr."[19]

Wieder geht Indra hin zu Yavakrī, "während sich der mahāmuni mit scharfem tapas mühte", und versucht ein zweites Mal, ihn von seinem Vorhaben abzubringen.[20] Wieder stellt er ihm die Unmöglichkeit seines Unterfangens vor Augen: Was er da unternehme, sei unmöglich; es sei unvernünftig anzunehmen, daß ihm und seinem Vater die Veden (durch tapas) "entgegenleuchten" könnten.[21]

Diesmal aber wartet Indra ab, wie Yavakrī auf den neuerlichen Überredungsversuch reagieren wird. Der Asket antwortet unbeirrt, wenn er das Gewünschte nicht erhalte, dann werde er mit großer Selbstzügelung noch schrecklicheres tapas (als bisher) begehen.[22]

Bisher hat Yavakrī seinen Körper an einem "großen, wohlentfachten Feuer" erhitzt; das ist ghoraṃ tapas[23], uttamaṃ tapas[24], paramakaṃ tapas[25] und

17 3.135.22: amārga eṣa viprarṣe yena tvaṃ yātum icchasi/
kiṃ vighātena te vipra gacchādhīha guror mukhāt//.

18 3.135.23: evam uktvā gataḥ śakro yavakrīr api .../
bhūya evākarod yatnaṃ tapasy ...//.

Zu yatnaṃ tapasy vgl. 3.135.21. Zu bhūyas könnte man erwägen, ob es hier in der Bedeutung "weiterhin" verwendet ist; dadurch würde ausgedrückt, daß Yavakrī trotz Indras Worten in seiner Askese fortfährt; in 3.135.27 ghoratara ist dagegen die Steigerung der Askese eindeutig.

19 3.135.24: ghoreṇa tapasā ... tapyamāno mahātapāḥ/
saṃtāpayām āsa bhṛśaṃ devendram iti naḥ śrutam//.

Vgl. 3.135.17.

20 3.135.25: taṃ tathā tapyamānaṃ tu tapas tīvraṃ mahāmunim/
upetya balabhid devo vārayām āsa vai punaḥ//.

21 3.135.26: aśakyo 'rthaḥ samārabdho naitad buddhikṛtaṃ tava/
pratibhāsyanti vai vedās tava caiva pituś ca te//.

22 3.135.27: na caitad evaṃ kriyate devarāja mamepsitam/
mahatā niyamenāhaṃ tapsye ghorataraṃ tapaḥ//.

23 Vgl. 3.135.16-17.

24 Vgl. 3.135.18.

25 Vgl. 3.135.19.

auch *paramaṃ yatna*[26] genannt worden. Diese Bemühungen hat er nach der ersten Unterbrechung durch Indra fortgesetzt, wobei es unklar bleibt, ob *bhūyas* in der Bedeutung "weiter (wie bisher)" oder "(noch) mehr" verwendet ist. Im ersten Falle würde impliziert, daß Yavakrī trotz Indras mahnenden Worten unbeeindruckt einfach mit seiner Askese fortfährt; im anderen Falle würde eine gewisse, konkret aber nicht näher präzisierte Steigerung der Askese angedeutet; bei der Vagheit des Ausdrucks *bhūyas* ist eine Entscheidung nicht möglich. Jedenfalls wird Yavakrīs zweite *tapas*-Übung ebenfalls als *ghoraṃ tapas*[27] bzw. als *tīvraṃ tapas*[28] bezeichnet.

Das Verfahren kann jedoch (noch) gesteigert/verschärft werden, und genau das beabsichtigt Yavakrī; er droht Indra: Wenn er ihm seinen sehnlichsten Wunsch nicht erfülle, dann werde er sich ein Glied nach dem anderen abschneiden und es jeweils ins entfachte Feuer opfern.[29] Es ist konkret kaum vorstellbar, wie er eine solche Selbstverstümmelung überleben könnte; verständlich wäre allerdings, daß diese Methode allerhöchste 'Beherrschung' (*niyama*) erfordert. Bemerkenswerterweise assoziiert Yavakrī dieses *ghorataraṃ tapas* einem Opfervorgang (*hoṣyāmi*)[30], vielleicht deswegen, weil er sich vorstellt, beiden seien (magische) Kräfte inhärent, die, einmal freigesetzt, die Götter einem Zwang unterwürfen.

Zweifellos wäre die letzte, die weitreichendste Konsequenz eines solchen 'Opfers' die Selbstverbrennung, und zwar sukzessive und daher besonders qualvoll: Glied für Glied. Nun ist der freiwillige Feuertod u.a. als *prāyaścitta* bekannt, wobei ihm eine höchste Reinigungs-/Sühnungsfunktion

26 3.135.21; vgl. auch 3.135.23.

27 3.135.24.

28 3.135.25.

29 3.135.28: samiddhe 'gnāv upakṛtyāṅgam aṅgaṃ
hoṣyāmi vā maghavaṃs tan nibodha/
yady etad evaṃ na karoṣi kāmaṃ
mamepsitaṃ devarājeha sarvam//.

Man könnte bei *upakṛtya* (v.l. *nikṛtya*, *utkṛtya*) auch von der Wurzel *kṛ* ausgehen, erhielte dann allerdings wenig prägnante Bedeutungen wie "aussetzen" oder "nahebringen"; der Vorstellung "(etwas) in das Feuer opfern" kommt man zudem erst nahe, wenn man von der Wurzel *kṛt* ("schneiden") ausgeht. (Zum Opfern von eigenen Körperteilen vgl. auch S. 248-249, dort bes. A. 32.)

30 Vgl. 3.135.27; das Suffix *-tara* weist eindeutig auf eine Verschärfung/Steigerung der Askeseübung hin.

zukommt;[31] oder der Selbstmord/Freitod im Feuer ist einem Asketen in bestimmten Ausnahmesituationen erlaubt[32] - diese beiden Motivationen aber liegen Yavakrīs Absicht nicht zugrunde. Er will ja vielmehr tapas-Macht akkumulieren, um Vedawissen zu erlangen. Das selbstquälerische Moment bestimmt dabei nach Yavakrīs Auffassung die Qualität und das Ausmaß seiner Askesemacht: Je mehr er sich quält, um so größer/'wirksamer' wird sie - letztlich in einem solchen Maße, daß durch tapas direkt (Veda-)Wissen erlangt werden kann.

Auf die Vorstellung, daß schon in späteren Teilen des Ṛgveda tapas die Kraft zugeschrieben wurde, übernormale Erkenntnisse zu bewirken, hat RÜPING verschiedentlich hingewiesen;[33] das gilt auch für die Taittirīya- und die Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad[34] - der Gedanke, tapas mache Einsichten oder Erkenntnisse direkt zugänglich oder verfügbar, ist also nicht neu. Dieser Gedanke wird in der Yavakrī-Erzählung durch das Verb prati-bhā klar ausgedrückt. Darüber hinaus aber setzt sich die Erzählung in moralisierender Form mit einer neuen Frage auseinander, nämlich, ob tapas eine legitime Methode zum Erwerb von Vedawissen sei. Um die Antwort vorwegzunehmen, die sich bereits jetzt abzeichnet[35] und die schließlich die 'Moral der Geschichte' ausmacht: tapas kann das ordnungsgemäße Studium der Veden nicht ersetzen.[36]

31 Vgl. Gampert, S. 70-71.

32 Vgl. z.B. Bharadvājas Freitod im Feuer (S. 135); vgl. Kane, vol. II, part II, S. 924-925; vgl. Gampert, S. 193, 209; vgl. Hillebrandt, Feuertod.

33 Vgl. Rüping, S. 84-85.

34 Vgl. Rüping, S. 87.

35 Vgl. 3.135.24: amārga.

36 Vgl. S. 137-138.
Es gibt im Epos auch die gegenteilige Meinung: Im Śalya-Parvan erlangt Devāpi Ārṣṭiṣeṇa durch tapas Vedawissen. Man beachte bes. 9.39.5: sa nirviṇṇas tato ... tapas tepe mahātapāḥ/ tato vai tapasā tena prāpya vedān anuttamān// und 9.39.6ab: sa vidvān vedayuktaś ca siddhaś cāpy ṛṣisattamaḥ/. Dies ereignete sich allerdings "früher im Kṛtayuga", und obwohl Devāpi Ā. (dvijottama) in einer Gelehrtenfamilie wohnt und sein adhyayana regelmäßig praktiziert, hat er doch keine vidyā und kennt die Veden nicht (vgl. 9.39.3-4). - Zu Beginn des Ādi-Parvan wird im übrigen erzählt, daß ṛṣi Dhaumya seinem Schüler Uddālaka Āruṇi Veda- und Dharmaśāstra-Wissen gewährt (1.3.30); seinem Schüler Upamanyu gewährt er Vedawissen (1.3.77); in beiden Fällen wird Vedawissen als vara gegeben, und aufschlußreich ist auch, daß in diesem Zusammenhang das Verb prati-bhā vorkommt.

Es bleibt im übrigen zweifelhaft, ob Yavakrī das von ihm angedrohte ghorataraṃ tapas überhaupt ausführt; es sieht ganz so aus, als ob Indra ihn vorher überzeugt, daß sein Vorhaben unmöglich ist: Denn Indra ist nun ernstlich besorgt und unternimmt einen letzten Versuch, Yavakrī die Vergeblichkeit seines Tuns vor Augen zu führen. Zu diesem Zweck nimmt er die Gestalt eines "vielehundert Jahre alten" Brahmanen an, eines tapasvin, der kraftlos und ausgezehrt ist.[37] In dieser Gestalt begibt er sich zu jenem tīrtha an der Ganga, wo Yavakrī gewöhnlich sein Reinigungsritual vollzieht. Dort wirft er eine Handvoll Sand nach der anderen in den Fluß, um auf diese Weise einen Damm/eine Brücke aufzuschütten.[38] Das alles macht er so demonstrativ, daß Yavakrī darauf aufmerksam wird.[39] Der munipuṃgava lacht, als er die Bemühungen des alten Mannes sieht, und sagt schließlich: "Was geht da vor, Brahmane? Und was willst du (damit) erreichen? Denn diese überaus große Mühe, die du dir machst, hat (doch) keinen Zweck."[40] Darauf erklärt der vermeintlich alte Brahmane treuherzig, er wolle einen Damm/eine Brücke aufschütten, damit die Leute den Fluß leichter überqueren könnten.[41] Soviel Naivität kann Yavakrī nicht unwidersprochen lassen: Es sei unmöglich, so erklärt er; und er rät dem Alten wohlmeinend: "Höre mit dem Unmöglichen auf, unternimm etwas, das möglich ist!"[42]

37 3.135.29: niścayaṃ tam abhijñāya munes tasya mahātmanaḥ/
pratívāraṇahetvarthaṃ buddhyā saṃcintya buddhimān//.

3.135.30: tata indro 'karod rūpaṃ brāhmaṇasya tapasvinaḥ/
anekaśatavarṣasya durbalasya sayakṣmaṇaḥ//.

38 3.135.31: yavakrītasya yat tīrtham ucitaṃ śaucakarmaṇi/
bhāgīrathyāṃ tatra setuṃ vālukābhiś cakāra saḥ//.

Zu Bhāgīrathī = Gaṅgā vgl. A. 124 (95).

39 3.135.32: yadāsya vadato vākyaṃ na sa cakre dvijottamaḥ/
vālukābhis tataḥ śakro gaṅgāṃ samabhipūrayan//.

3.135.33: vālukāmuṣṭim aniśaṃ bhāgīrathyāṃ vyasarjayat/
setum abhyārabhac chakro yavakrītaṃ nidarśayan//.

40 3.135.34: taṃ dadarśa yavakrīs tu yatnavantaṃ nibandhane/
prahasaṃś cābravīd vākyam idaṃ sa munipuṃgavaḥ//.

3.135.35: kiṃ idaṃ vartate brahman kiṃ ca te ha cikīrṣitam/
atīva hi mahān yatnaḥ kriyate 'yaṃ nirarthakaḥ//.

41 3.135.36: bandhiṣye setunā gaṅgāṃ sukhaḥ panthā bhaviṣyati/
kliśyate hi janas tāta taramāṇaḥ punaḥ punaḥ//.

42 3.135.37: nāyaṃ śakyas tvayā baddhuṃ mahān oghaḥ kathaṃcana/
aśakyād vinivartasva śakyam arthaṃ samārabha//.

Darauf antwortet der Brahmane feinsinnig: Was er auf sich genommen habe, sei genau so unmöglich wie Yavakrīs eigene Unternehmung, nämlich Vedawissen durch tapas erlangen zu wollen.[43] Da erkennt Yavakrī, daß kein geringerer als Indra selbst zu ihm spricht (wer sonst wüßte über seine Absichten so gut Bescheid?), und er erkennt schließlich, was Indra ihm so anschaulich demonstriert hat: daß es Vorhaben gibt, die schlechterdings einfach undurchführbar sind. Indra hat ihn geschickterweise dazu gebracht, daß er diese Schlußfolgerung selbst ziehen und formulieren muß. Jetzt endlich ist Yavakrī überzeugt; er sagt: "Wenn du dieses mein (tapas) für genau so zwecklos hältst wie jenes dein Unterfangen, Indra, (dann) soll /von mir/ das getan werden, was mir möglich ist. Gib mir aber andere 'Geschenke nach Wunsch/Wahl' (vara), durch welche ich anderen überlegen sein werde."[44]

War zwar schon von Anfang an erkennbar, daß Yavakrî Vedawissen nicht etwa wegen des Erkenntniswertes oder Wissensgehaltes erwerben wollte, so wird doch erst jetzt richtig durchschaubar, daß er es in Wirklichkeit haben will, um anderen dadurch überlegen zu sein. Von Indra zur Einsicht gebracht, daß dieses Ziel so nicht erreichbar ist, beschreitet Yavakrī einen anderen Weg, der ihn, wie sich herausstellt, auf einem kleinen 'Umweg' doch ans Ziel zu bringen scheint: Er fordert aufgrund der von ihm erbrachten tapas-Leistungen "andere 'Geschenke nach Wunsch/Wahl'" oder - wenn man anyān prädikativ auffaßt - "'Geschenke nach Wunsch/Wahl' als (etwas) andere(s)", das heißt, alternativ zu seinem ursprünglichen Vorhaben verlangt er jetzt varas von Indra, die ihm Überlegenheit verleihen. Es zeigt sich, daß er auf diesem Weg zum Ziel kommt: tapas ermöglicht zwar offensichtlich keinen Zugang zu Vedawissen, kann aber verwendet werden für varas - wobei diese erkennbarerweise wirklich völlig dem Wünschenden freigestellt werden und infolge des akkumulierten tapas vom varada (in diesem Falle also von Indra) gewährt werden müssen.

Nur so wird Indras Verhalten verständlich: "Indra gab ihm die varas, die der mahātapas genannt hatte /nämlich/: 'Die Veden werden dir samt /deinem/ Vater wunschgemäß entgegenleuchten. Und was du dir sonst (noch) wünschst (nämlich Überlegenheit), es soll (dir) nach Wunsch zuteil werden,

43 3.135.38: tathaiva bhavatā cedaṃ tapo vedārtham udyatam/
aśakyaṃ tadvad asmābhir ayaṃ bhāraḥ samudyataḥ//.

44 3.135.39: yathā tava nirartho 'yam ārambhas .../
tathā yadi mamāpīdaṃ manyase pākaśāsana//.

3.135.40: kriyatāṃ yad bhavec chakyaṃ mayā .../
varāṃś ca me prayacchānyān yair anyān bhavitāsmy ati//.

Yavakrī!'"[45]

Diese überraschende Wendung macht deutlich, daß Yavakrī anderen eigentlich schon gleichwertig ist; das einzige, was ihm zur Überlegenheit fehlt, ist das Vedawissen. Denn um ihm seinen vara Überlegenheit zu gewähren, ist es für Indra allem Anschein nach unumgänglich, daß er ihm Vedawissen verleiht. Allerdings zeigt sich am Schluß der Erzählung, daß Indra dennoch völlig zu Recht Yavakrīs Unternehmen, Vedawissen auf einem anderen als dem traditionellen Wege zu erwerben, als amārga, aśakya und naitad buddhikṛtam kritisiert hat.[46] Am Schluß erweist es sich ja, daß es sehr wohl eine Rolle spielt, auf welche Weise man sich Vedawissen angeeignet hat.[47]

Bemerkenswert ist im übrigen auch, daß Indra das Vedawissen nicht nur Yavakrī, sondern auch seinem Vater gewährt. Sieht man sich allerdings Yavakrīs Motiv für seine Askese daraufhin noch einmal genau an, so stellt man fest, daß sie in diesem Punkte recht vage gehalten ist: Nirgends sagt Yavakrī explizit, er wolle nur für sich selbst Vedawissen erwerben.[48] Indra seinerseits versteht von Anfang an Yavakrīs Bemühungen so, daß auch dem Vater "die Veden entgegenleuchten" sollen.[49] Tatsächlich ist die Erzählung von vornherein auf eine Einheit Vater-Sohn ausgerichtet: Die Charakteristika des Vaters gelten auch für den Sohn; die Behandlung, die der Vater erfährt, wird auch dem Sohn zuteil.[50] Daß Vater und Sohn von Anfang an stillschweigend als 'Einheit' aufgefaßt werden, führt offensichtlich dazu, daß der Erwerb von Vedawissen durch Yavakrīs Askese nach dem Selbstverständnis des Textes sich auf beide gleichermaßen bezieht.

Es bleibt in diesem Zusammenhang noch zu fragen, wie Bharadvāja dieses Wissensdefizit haben kann, während sein Freund es nicht hat. Raibhya und

45 3.135.41: tasmai prādād varān indra uktavān yān mahātapāḥ/ pratibhāsyanti te vedāḥ pitrā saha yathepsitāḥ//.

Zu prati-bhā vgl. 3.135.19,26; 3.138.10.

3.135.42ab: yac cānyat kāṅkṣase kāmam yavakrīr gamyatām iti/.

46 Vgl. 3.135.22,26.

47 Vgl. 3.139.20-22 und

48 Man könnte bestenfalls 3.135.20 so eindeutig verstehen; vgl. dazu 3.135.16,19.

49 Vgl. 3.135.26.

50 Das gilt im Hinblick auf Raibhya und Bharadvāja gleichermaßen, vgl. 3.135.14-15.

Bharadvāja sind ihrer Lebensweise nach tapasvins[51] und ihrer Herkunft nach Brahmanen[52]; eine standesbedingte Wissenseinschränkung muß man folglich ausschließen. Zudem sind beide Freunde zusammen aufgewachsen;[53] man darf auch von daher annehmen, daß die Lebensumstände ihrer Kinderzeit bezüglich ihres Wissensstandes sich weitgehend gleichen. Erst eine unterschiedliche Ausbildung im Anschluß an die Kinderjahre, d.h. nach dem upanayana, kann dazu geführt haben, daß Raibhya die Veden erlernte und Bharadvāja nicht. Die Richtigkeit dieser Schlußfolgerung wird bestätigt durch eine spätere Aussage, derzufolge Raibhya sein "höchstes brahman" - in diesem Fall: seine Kenntnis höchsten brahmanischen Wissens - durch langjähriges, mühevolles Studium bei Lehrern erworben hat.[54] Dieses intensive Vedastudium während des ordnungsgemäßen brahmacarya fehlt Bharadvāja, und auch Yavakrī hat es nicht: Das verhindert die "gastliche Ehrung", die gesellschaftliche Anerkennung von Vater und Sohn.

Nun wäre es voreilig, daraus zu schließen, daß Bharadvāja überhaupt keine Kenntnisse in bezug auf überliefertes Wissen habe - vielmehr wird ja ausdrücklich berichtet, daß er das agnihotra[55] begeht und gewohnheitsmäßig die täglichen Rezitationen ausführt[56]. Er muß also über einschlägiges Wissen verfügen, offenbar ohne die Veden studiert zu haben; woher, bleibt unklar.

Als Indra ihm seine Wünsche erfüllt hat, geht Yavakrī zu seinem Vater und berichtet es ihm:[57] "Die Veden werden uns beiden entgegenleuchten, [meinem] Vater und mir; wir beide werden anderen überlegen sein. In solcher Weise sind von mir varas erlangt worden."[58]

Bharadvāja scheint sich darüber wenig zu freuen; Yavakrīs offenkundig triumphierende Haltung stimmt ihn wohl besorgt. Seine Bedenken, seine Be-

51 Bharadvāja: 3.135.14 (vgl. 3.135.10); Raibhya: 3.137.9.

52 Bharadvāja: implizit, indem sein Sohn als vipra bezeichnet wird (3.135.22; Bh. selbst wird ṛṣi genannt, 3.135.10). Raibhya: implizit, indem seine Tötung als brahmahiṃsana bezeichnet wird (3.139.9).

53 Vgl. 3.135.12.

54 Vgl. 3.139.22.

55 3.137.17.

56 3.138.1b: kṛtvā svādhyāyam āhnikam/.

57 3.135.42cd: sa labdhakāmaḥ pitaram upetyātha tato 'bravīt//.

58 3.136.1: pratibhāsyanti vai vedā mama tātasya cobhayoḥ/
ati cānyān bhaviṣyāvo varā labdhās tathā mayā//.

fürchtungen äußert der Vater so: "Nachdem du varas erlangt hast, wie (du) wolltest, mein Lieber, wirst du hochmütig werden. Als einer, der voller Hochmut ist, gehst du erbärmlich /und/ schnell zugrunde."[59]

Bharadvāja erkennt sehr wohl, daß Überlegenheit leicht zu Arroganz und Übermut führt, die aus der Überbewertung des eigenen Vermögens resultieren; er hält seinen Sohn in dieser Hinsicht für gefährdet - man muß aus seinen Worten schließen: weil er ihn aufgrund seiner Jugend für unreif/ungefestigt hält. Denn, so sagt er weiter, nachdem er zur Abschreckung die lehrreiche Geschichte von Medhāvin erzählt hat[60], "junge /Menschen/, die solcherart varas erlangt haben, die voller Hochmut sind und (dabei) eine /ihnen eigentümliche/ Energie/Stärke haben, die gehen schnell zugrunde - verhindere, daß es dir so geht wie jenem, mein Lieber."[61]

Insbesondere warnt Bharadvāja seinen Sohn davor, sich mit Raibhya und

59 3.136.2: darpas te bhavitā ... varāṃl labdhvā yathepsitān/
sa darpapūrṇaḥ kṛpaṇaḥ kṣipram eva vinaśyasi//.

Auch Śṛṅgin wird Hochmut/Stolz (1.36.24) bzw. Unüberlegtheit/Jugendtorheit (1.37.27; 1.38.5) vorgeworfen.

60 3.136.3-13; Zusammenfassung:
Ein (askese-)mächtiger ṛṣi namens Bāladhi begeht aus Kummer um einen Sohn schwer zu begehendes tapas (tapas tepe suduścaram), um einen unsterblichen Sohn (amartya) zu erhalten (3.136.3-4). Die Götter gewähren ihm daraufhin zwar einen Sohn, aber, so sagen sie: "Es gibt keinen Sterblichen, der unsterblich ist." Und deshalb wird dieser Sohn die Lebensspanne eines anderen Wesens als Maß seines eigenen Lebens haben (3.136.5). Bāladhi wählt als Lebensspanne für seinen Sohn die der Berge (oder die eines bestimmten Berges? vgl. Vers 10), denn er glaubt offenbar, daß diese unvergänglich seien (3.136.6). Daraufhin wird Medhāvin geboren, "der immer zum Norn Neigende" (krodhanaḥ sadā); als er von seiner Entstehung erfährt, wird er hochmütig und mißachtet die ṛṣis (3.136.7). Er wandert über die Erde und behandelt die munis feindselig; dabei gerät er an den mächtigen und weisen Dhanuṣākṣa (mahāvīrya, manīṣin, 3.136.8). Medhāvin beleidigt ihn; Dhanuṣākṣa verflucht ihn, zu Asche zu werden; das geschieht aber nicht (3.136.9). Da zersplittert der mächtige maharṣi Dhanuṣākṣa (vīryavān) Medhāvins Lebensmaß, den (?) Berg (3.136.10). Medhāvin stirbt (3.136.11). Bāladhi trauert; die munis prägen einen Merkspruch, um die Moral der Geschichte festzuhalten (3.136.12-13).

61 3.136.14: evaṃ labdhvā varān bālā darpapūrṇās tarasvinaḥ/
kṣipram eva vinaśyanti yathā na syāt tathā bhavān//.

Zu tarasvin vgl. auch 1.29.6 (mit Kontext 1.29.5,7) und A. 140 (219).

seinen Söhnen anzulegen: Das seien Leute, die mahāvīrya[62] hätten, also über große Macht verfügten. Zweifellos befürchtet Bharadvāja, Yavakrīs 'Überlegenheit' könne sich dann als genau so 'relativ' erweisen wie Medhāvins 'Unvergänglichkeit': "Denn, wenn er (erst einmal) erzürnt worden ist, kann er dich mit seiner Wut quälen, (mein) Sohn. Der große ṛṣi aber hat (Veda-)Wissen und ist (außerdem) ein tapasvin, und er ist (schnell) erzürnt."[63]

Es ist nun bezeichnend für Yavakrī, daß er verspricht, Raibhya wie seinen eigenen Vater zu ehren, und sich zunächst erst einmal damit vergnügt, die anderen ṛṣis zu beleidigen, denn "er fürchtete sich vor nichts"[64], also auch nicht vor einem Fluch.

Doch als Yavakrī eines Tages im Monat Mādhava (April/Mai) auf seinen Wanderungen in die Nähe von Raibhyas āśrama kommt, vergißt er sein Versprechen schnell; auch diesmal wird er wieder als akutobhaya bezeichnet.[65] Er sieht Raibhyas Schwiegertochter, begehrt sie und macht sie sich zu Willen; sie aber leistet keinen Widerstand, weil sie "seinen Charakter kannte und seinen Fluch fürchtete".[66]

Es bleibt nicht aus, daß Raibhya davon erfährt;[67] daraufhin "entstand

62 3.136.15: eṣa raibhyo mahāvīryaḥ putrau cāsya tathavidhau/
taṃ yathā putra nābhyeṣi tathā kuryās tv atandritaḥ//.

Zu vīrya anstelle von tejas/tapas vgl. auch 3.137.4, wo Raibhya das Merkmal tejasvitā zugeordnet wird. Als vīryavān wird auch ṛṣi Bāladhi (der suduścaraṃ tapas begeht, 1.136.4) bezeichnet. Ebenfalls durch vīrya zeichnet sich Dhanuṣākṣa aus, der Medhāvin vernichtete (vgl. 3.136.8-10)
Grundsätzliches zu tejas/tapas/vīrya vgl. S. 218-222.

63 3.136.16: sa hi kruddhaḥ samarthas tvāṃ putra pīḍayituṃ ruṣā/
vaidyaś cāpi tapasvī ca kopanaś ca mahān ṛṣiḥ//.

Zu vaidya vgl. auch vidvant aus 3.135.14.

64 3.136.17-18; man beachte bes.

3.136.18: uktvā sa pitaraṃ ślakṣṇaṃ yavakrīr akutobhayaḥ/
viprakurvann ṛṣīn anyān atuṣyat parayā mudā//.

Vgl. auch S. 133, 384, 386-387.

65 3.137.1: caṅkramyamāṇaḥ sa tadā yavakrīr akutobhayaḥ/
jagāma mādhave māsi raibhyāśramapadaṃ prati//.

Zu mādhava vgl. auch A. 158 (183).

66 3.137.2-5ab; man beachte bes.

3.137.4ab: sā tasya śīlam ājñāya tasmāc chāpāc ca bibhyatī/.

67 3.137.5cd-8ab.

ihm, gleichsam brennend, großer Zorn"[68]. Völlig durchdrungen von seiner Wut[69], erschafft der tapasvin aus zweien seiner Kopfhaare, die er ins Feuer opfert, eine schöne Frau (nārī) und einen furchterregenden, bewaffneten Dämon (rakṣa). Diesen beiden gibt er zornig den Befehl, Yavakrī zu töten; sie gehen unverzüglich ans Werk.[70] Bereits mit ihrer Entstehung scheinen sie über das Wissen zu verfügen, wie sie die Vernichtung von Yavakrī am besten bewerkstelligen können - in der Tat sind sie ja aus einem Teil von Raibhya und damit nach magischer Vorstellung aus ihm selbst entstanden; in gewisser Weise ist es so, als ob sich ein Teil seines Wesens in ihnen verselbständigt habe.

Zunächst aber ist Yavakrī für das Dämonenpaar noch unangreifbar; im Verlauf der Erzählung zeigt sich, daß er erst vernichtet werden kann, nachdem er 'unrein' geworden ist, und zwar sowohl in rein physischem als auch in übertragenem Sinne.[71] Diese Voraussetzung wird von der Dämonenfrau[72] geschaffen: Sie verführt Yavakrī und stiehlt anschließend seinen Wassertopf, so daß er sich nicht säubern kann, wie es Vorschrift ist. Sofort danach greift ihn der männliche Dämon an.[73] Yavakrī erkennt, daß Unreinheit die Ursache seiner Angreifbarkeit ist; er flieht und sucht nach Wasser. Aber obwohl es Monat Mādhava[74] ist (die Zeit, wo alles grünt und blüht), führt keiner der Flüsse und Bäche Wasser.[75] Man darf deshalb annehmen, daß auch das Phänomen der Trockenheit direkt oder indirekt auf Raibhya zurückgeht.

Der Dämon verfolgt Yavakrī; er kann ihm nicht entkommen, wohin immer er auch flieht. Das aus seiner Begierde entstandene schuldhafte Versäumnis hat ihn Raibhyas überlegener Macht, manifestiert in den von ihm erschaffenen Kreaturen, ausgeliefert. Alles wendet sich gegen Yavakrī: Als er endlich beim agnihotra-Feuer seines Vaters Schutz sucht, wird er von Bharadvājas blindem Śūdra-Torhüter festgehalten, und der Rākṣasa erschlägt ihn.[76]

68 3.137.8cd: dahann iva tadā cetaḥ krodhaḥ samabhavan mahān//.

69 3.137.9ab: sa tadā manyunāviṣṭas tapasvī bhṛśakopanaḥ/.

70 3.137.9cd-12.

71 Vgl. S. 333-334.

72 3.137.13b: sṛṣṭā, "die [aus Raibhyas Körper] Entlassene/Geschaffene".

73 3.137.13-15ab.

74 3.137.1c.

75 3.137.15cd-17ab.

76 3.137.17cd-20; als der Rākṣasa seinen Auftrag erfüllt hat, kehrt er zu Raibhya zurück; der entläßt das Dämonenpaar, das dann nach Belieben durch die Welt zieht.

Die auffälligste Figur in diesem Abschnitt ist der Torhüter, genau genommen ein Paradox: ein blinder Wächter. Die Erzählung geht an keiner Stelle auf diese Eigentümlichkeit ein, sondern eher mit großer Beiläufigkeit darüber hinweg, als ob hieran nichts Besonderes wäre. Dennoch kommt dieser Figur eine Schlüsselrolle zu: Als Torhüter befindet sich der blinde Śūdra vor dem Eingang des āśrama[77], beim agnihotra-Feuer. Aber Blindheit ist hier kein Symbol für Unwissenheit, denn obwohl der Śūdra blind ist, verfügt er über Kenntnisse, die selbst ein Sehender nicht haben könnte (woher der Śūdra sein Wissen hat, bleibt unklar). Das geht aus dem Bericht hervor, den er später Bharadvāja gibt:[78] Er bezeichnet Yavakrī als mandacetana und als aśuci; er weiß offenbar, was vorgefallen ist und warum Yavakrī im āśrama Schutz sucht; er weiß ferner, daß der in körperlicher Hinsicht und im übertragenen Sinne 'unreine' Yavakrī diesen Schutz nicht erhalten darf; hierbei spielt sicherlich auch eine Rolle, daß 'Unreinheit' als eine gefährliche/ 'ansteckende' Substanz diesem Ort ferngehalten werden muß. Aber das allein ist es nicht: Offensichtlich unbeteiligt von etwaigen Gefühlen hält der Śūdra Yavakrī fest, woraufhin der Rākṣasa ihn dann erschlägt - und allem Anschein nach genauso unbeteiligt berichtet er dem Vater vom Tod des Sohnes. Die Blindheit symbolisiert also eine bestimmte Vorstellung von Schicksal, die man vielleicht am ehesten erfassen könnte, wenn man sich die Symbolfigur der Justitia vor Augen führt: Mit verbundenen Augen (d.h. blind) verkörpert sie die unvoreingenommene Gerechtigkeit bzw. das unparteiische Abwägen von Recht und Unrecht. Ganz ähnlich verhält sich der blinde Wächter: Ohne Ansehen der Person, im wörtlichen und im übertragenen Sinne, trägt er das Seine dazu bei, damit das Recht oder die Gerechtigkeit seinen bzw. ihren Lauf nimmt.

So hat Bharadvāja mit seiner Befürchtung recht behalten: Yavakrī mag in Relation zu anderen der Überlegene sein - in Relation zu Raibhya ist er der Unterlegene. Als er Raibhya im Hochgefühl seiner neu gewonnenen Überlegenheit herausforderte, hat er seine eigene Vernichtung heraufbeschworen.

77 3.138.3cd.

78 3.138.6: raibhyaṃ gato nūnam asau sutas te mandacetanaḥ/
tathā hi nihataḥ śete rākṣasena balīyasā//.
3.138.7: prakālyamānas tenāyaṃ śūlahastena rakṣasā/
agnyāgāraṃ prati dvāri mayā dorbhyāṃ nivāritaḥ//.
3.138.8: tataḥ sa nihato hy atra jalakāmo 'śucir dhruvam/
saṃbhāvito hi tūrṇena śūlahastena rakṣasā//.

Raibhya reagiert allerdings nicht mit einer Verfluchung, wie man erwarten könnte; ein Fluch wäre aber bei dem vara 'Überlegenheit', den Indra dem Yavakrī gewährte, wohl auch kein wirksames Mittel gewesen.[79] Vielmehr muß Yavakrī erst einmal 'unrein' werden, damit er - im wahrsten Sinne des Wortes - einen Angriffspunkt bietet; dies erinnert in der Tat an Nala: Auch Nala konnte erst vom Dämon Kali besessen werden, nachdem er sich nicht vorschriftsmäßig gesäubert hatte.[80] Raibhya setzt sein vīrya[81] ein, um todbringende Feinde für Yavakrī zu erschaffen: Die Dämonenfrau sorgt dafür, daß Yavakrī sich verunreinigt und deshalb angreifbar wird; der Dämonenmann kann ihn dann vernichten. Das charakteristische Element von Yavakrīs eigener Tat wird in seiner Bestrafung wiederholt: Seine ungezügelte sexuelle Begierde, die ihn Raibhyas Schwiegertochter verführen ließ[82], wird nun von Raibhya zu seiner Vernichtung benutzt.

Als Bharadvāja mit Brennholz in seinen āśrama zurückkehrt,[83] züngeln ihm die Feuer (pāvakāḥ, agnayaḥ) nicht wie sonst zur Begrüßung entgegen[84], "weil sein Sohn tot war"[85]. Auch der Śūdra-Wächter steht nicht zu seiner Begrüßung auf. Der mahātapas bemerkt diesen Wechsel sofort und bringt ihn ahnungsvoll in Zusammenhang mit seinem Sohn. Auf seine besorgten Fragen berichtet ihm der Śūdra, daß Yavakrī zu Raibhya gegangen sei bzw. wie Yavakrī starb.[86]

Als er das vernommen hat, beklagt Bharadvāja voller Verzweiflung den Tod

79 Zum unwirksamen Fluch vgl. S. 386-387.

80 Vgl. 3.56.1 ff.

81 Vgl. 3.136.15-16: In Verbindung mit vaidya kann man vīrya hier verstehen als Raibhyas spezifische Macht/Energie, die aus tapas in Verbindung mit Vedawissen resultiert. (Zu vīrya vgl. auch A. 62.)

82 Bemerkenswert ist im übrigen, daß Yavakrī dadurch seiner Macht nicht verlustig geht; das ist wohl auch eine Folge davon, daß Yavakrī seine Überlegenheit in erster Linie als vara erhielt.

83 3.138.1; man beachte bes.: "Nachdem er seinen svādhyāya āhnikaḥ gemacht hatte", kehrt Bharadvāja in den āśrama zurück, wobei er offenbar unterwegs Brennholz sammelt; er hält sich also für seine "täglichen Vedarezitationen" außerhalb des āśrama auf.

84 Zur Vorstellung, daß die Feuer den Asketen 'begrüßen', vgl. z.B. RaV 1,49; 1,53.

85 3.138.2.

86 3.138.3-8.

seines Sohnes.[87] Um der Veden willen habe er tapas begangen;[88] sein Charakter und sein Verhalten gegenüber den Brahmanen sei (bis dahin) "gut/tugendhaft" gewesen; allen Wesen gegenüber sei er (bis dahin) "ohne Schuld" gewesen; (dann aber) sei er "rauh/grob" geworden.[89] Bharadvāja habe ihm verboten, zu Raibhya zu gehen, der "niedriggesinnt/gemein ist, der der [alles] zerstörenden Zeit [in der Gestalt] von Yama ähnlich ist".[90] Raibhya, der mahātejas, habe (doch) gewußt, daß Yavakrī eines alten [Mannes] einziger Sohn sei: Dennoch habe er sich von seiner Wut hinreißen lassen.[91] Aus Trauer um den Sohn werde er, Bharadvāja, nun seinen "Lebensatem aufgeben".[92] Aber genau wie er "als einer, der schuldig geworden ist, den Körper aufgeben" werde, so solle Raibhya als ein Unschuldiger/Schuldloser durch seinen ältesten Sohn getötet werden.[93]

Worin besteht die Schuld/Verfehlung (kilbiṣa), von der Bharadvāja spricht? Seine Klage gibt Aufschluß darüber: "Glücklich wahrlich sind die Menschen, denen kein Sohn geboren worden ist," klagt er, denn sie könnten ihr Leben führen, ohne je Kummer um einen Sohn erfahren zu müssen. Wer aber habe wohl mehr Böses (getan) als diejenigen, die aus Kummer um einen Sohn, "verwirrten Geistes-/Gemütszustandes", bekümmert ihre "geliebten Freunde" verfluchten? Denn das ist seine Lage: Den Sohn hat er tot vorgefunden; in seiner Trauer hat er den geliebten Freund verflucht. "Gibt es einen zweiten

87 3.138.9-18.

88 3.138.10.

89 3.138.11: tathā kalyāṇaśīlas tvaṃ brāhmaṇeṣu mahātmasu/
anāgāḥ sarvabhūteṣu karkaśatvam upeyivān//.

90 3.138.12: pratiṣiddho mayā tāta raibhyāvasathadarśanāt/
gatavān eva taṃ kṣudraṃ kālāntakayamopamam//.

Zu kṣudra vgl. auch 1.46.7.

91 3.138.13: yaḥ sa jānan mahātejā vṛddhasyaikaṃ mamātmajam/
gatavān eva kopasya vaśaṃ paramadurmatiḥ//.

92 3.138.14: putraśokam anuprāpya eṣa raibhyasya karmaṇā/
tyakṣyāmi tvām ṛte putra prāṇān iṣṭatamān bhuvi//.

93 3.138.15: yathāhaṃ putraśokena dehaṃ tyakṣyāmi kilbiṣī/
tathā jyeṣṭhaḥ suto raibhyaṃ hiṃsyāc chīghram anāgasam//.

Obwohl Bharadvāja dies selbst als śāpa bezeichnet (3.138.17c), handelt es sich nicht um einen 'normalen' Fluch: Das Verb im Optativ (statt im Futur) weist darauf hin, daß wir es hier eigentlich mit einer Art von satyakriyā zu tun haben.

/Menschen/, der ein ähnliches Unglück ertragen muß?" fragt er verzweifelt.[94] Bharadvājas kilbiṣa bezieht sich demnach auf den Fluch, auf den Selbstmord und letztlich auf seinen Schuldanteil am ganzen Geschehen.

Bharadvāja verbrennt seinen Sohn und geht selbst in das "wohlentfachte Feuer".[95]

Die Maßlosigkeit seiner Verzweiflung steht zwar in scharfem Gegensatz zur positiven Charakterisierung von Asketen (die in Bezeichnungen wie z.B. śānta, nirdvandva, dama oder jitendriya zum Ausdruck kommt), aber die sehr menschliche Reaktion ist selbst bei Asketen durchaus nicht ungewöhnlich: Auch der verzweifelte Vasiṣṭha z.B. will seinem Leben ein Ende machen, als seine Söhne tot sind[96]. Die Legitimität des Freitods ist in der Rechtsliteratur nicht unumstritten; Selbstmord wird für gewöhnlich verurteilt, aber unter bestimmten Umständen doch wieder für zulässig gehalten.[97] Stellen wie die vorliegende zeigen jedenfalls, daß Diskrepanzen in den Dharmaśāstra-Texten Parallelen in der Alltagswirklichkeit gehabt haben müssen, vermutlich deren Spiegelbild sind. Sie zeigen ferner, daß zwischen der Theorie einer übermenschlichen Untangiertheit und der Praxis eine Kluft bestanden hat.

Die Klage Bharadvājas enthält außerdem zwei Ausdrücke, die Aufschluß über das Rechtsverständnis des Verfassers dieses Abschnittes geben können: Als kilbiṣin[98] bezeichnet sich Bharadvāja im Zusammenhang mit seinem beabsichtigten Freitod; zu den pāpataras[99] zählt er sich, weil er seinen Freund verflucht hat. Der Kommentator Nīlakaṇṭha erklärt kilbiṣin durch śokākrānta ("von Kummer erfaßt"); zu pāpatara gibt er keine Erläuterungen. Der Ausdruck śoka kommt im Mahābhārata-Text selbst vor (dort sagt z.B. der Erzähler Lomaśa putraśokena); erzähltechnisch wäre es wenig sinnvoll, wenn durch

94 3.138.16: sukhino vai narā yeṣāṃ jātyā putro na vidyate/
te putraśokam aprāpya vicaranti yathāsukham//.

3.138.17: ye tu putrakṛtāc chokād bhṛśaṃ vyākulacetasaḥ/
śapantīṣṭān sakhīn ārtās tebhyaḥ pāpataro nu kaḥ//.

3.138.18: parāsuś ca suto dṛṣṭaḥ śaptaś ceṣṭaḥ sakhā mayā/
īdṛśīm āpadaṃ ko nu dvitīyo 'nubhaviṣyati//.

95 3.138.19: vilapyaivaṃ bahuvidhaṃ bharadvājo 'dadat sutam/
susamiddhaṃ tataḥ paścāt praviveśa hutāśanam//.

(susamiddha kommt auch in 3.135.17 bzw. 3.135.28 vor.)

96 Vgl. 1.166.40-45.

97 Vgl. A. 32.

98 Vgl. 3.138.15ab.

99 Vgl. 3.138.17d.

kilbiṣin nur wieder genau derselbe Gedanke ausgedrückt würde. Auch die Satzkonstruktion yathā...kilbiṣī/tathā...anāgasam spricht eher dafür, daß kilbiṣa in der Bedeutung "Schuld/Verfehlung" einen Gegensatz zu "Unschuld/ ohne Schuld" darstellen soll. Da es sich um einen Fluch[100] handelt, muß man zudem erwarten, daß das Charakteristische der auslösenden Tat verbal gegen den Urheber gewendet wird. In diesem Lichte dürfte Bharadvājas Fluch etwa folgendes ausdrücken: Bharadvāja lädt nach außen hin, nach geltenden Normen, eine Schuld/Verfehlung (durch Selbstmord und Fluch) auf sich, obwohl er eigentlich 'nichts dafür' kann, d.h. keinen Einfluß darauf hatte. Raibhya dagegen steht nach außen hin gut da; er ist ein anāgas; mit der Bestrafung Yavakrīs hat er nichts Verbotenes getan. Aber in Wirklichkeit hätte er es besser wissen müssen und sich nicht von seinem Zorn fortreißen lassen dürfen, weil dadurch alles Folgende erst entstanden ist. Deshalb hat er sich moralisch schuldig gemacht; nach Bharadvājas strengem Maßstab ist er der eigentlich Verantwortliche für das ganze Unglück, einschließlich Bharadvājas Schuldigwerden.[101] Darum soll es ihm genau so ergehen, wie es Bharadvāja erging: Ohne jede Möglichkeit der Einflußnahme soll er - so wie man ihn von außen her beurteilt - als anāgas von seinem Sohn (der damit seinerseits ebenfalls ungewollt schuldig wird) getötet werden.

Damit wird die Auffassung des Verfassers greifbar: Ein Selbstmörder ist ein kilbiṣin; dennoch gibt es Situationen, die ein solches Fehlverhalten menschlich verständlich machen. Der wirklich Schuldige aber ist der, der über jemanden so viel Unglück bringt, daß er, gewissermaßen in einem Zustand geistiger Verwirrung, zu dieser Verzweiflungstat getrieben wird.

Eine andere Überlegung speziell zu kilbiṣin wäre, daß Bharadvāja durch sein asketisches Leben frei von Schuld/Verfehlung werden wollte,[102] letztlich aber doch ein kilbiṣin bleibt (oder wieder wird), weil er (subjektiv gesehen: durch die Umstände gezwungen) seinen Freund verflucht und sein Leben selbst beendet.

In dem sich unmittelbar anschließenden Textstück 3.139.1-15 wird berichtet, wie Bharadvājas Fluch sich erfüllt:

100 Vgl. A. 93.

101 Daß Bharadvāja in seinem Freund - und nicht in seinem Sohn - den eigentlich Verantwortlichen sieht, geht auch daraus hervor, daß er Raibhya als kṣudra (3.138.12c) und paramadurmati (3.138.13d) bezeichnet.

102 Man denke an Ausdrücke wie kilbiṣaṃ tapasā dah (z.B. in 1.99.15).

Parāvasu tötet unabsichtlich seinen Vater Raibhya, als er spät abends müde von einer Opfersitzung (sattra) beim König Bṛhaddyumna zurückkehrt: In der Dunkelheit des Waldes hält er Raibhya, der in das Fell einer schwarzen Gazelle/Ziege (kṛṣṇājina) gekleidet ist, für ein wildes Tier (mṛga) und fühlt sich bedroht. Er begeht die Riten für den Toten;[103] sein Bruder Arvāvasu übernimmt an seiner Stelle das vrata[104] für Brahmanenmord,[105] damit Parāvasu, der allein dazu fähig ist, die Opfersitzung zu Ende bringen kann. Als Belohnung für diese Tat gewähren "die Götter mit Agni an der Spitze"[106] Arvāvasu einen vara. Daraufhin wünscht er sich, daß sowohl sein Vater als auch Bharadvāja und Yavakrī wieder lebendig würden und daß sein Bruder gleichzeitig von der Schuld des Vatermordes frei werde.[107] Das geschieht: "Daraufhin erschienen sie alle wieder," erzählt Lomaśa.[108]

Yavakrī, geradezu als habe ihn in der Zwischenzeit dieses Problem pausenlos beschäftigt, fragt die Götter sofort: "Nachdem ich das brahman (d.h. die Veden) vollständig gelernt und (verschiedene) vratas gewandelt hatte: wie konnte Raibhya mich, der ich (doch) ein adhīyāna (d.h. einer, der die Veden erlernt hat) und ein tapasvin war, auf jene Art und Weise töten?"[109]
Darauf antworten ihm die Götter: "Handle nicht so (töricht?), wie du sprichst, muni Yavakrīta! Durch dich sind die Veden einstmals ohne Lehrer leicht gelernt worden. Durch ihn (d.h. Raibhya) aber ist das höchste brahman[110] lange Zeit hindurch mühsam erlernt worden, indem er unter

103 3.139.7ab: sa tasya pretakāryāṇi kṛtvā sarvāṇi .../.

104 vrata ist hier im Sinne von prāyaścitta verwendet worden, vgl. z.B. Gampert, S. 28-29.

105 3.139.9ab: ... vrataṃ ... cara ... brahmahiṃsanam/.
3.139.10cd: brahmahatyāṃ cariṣye 'haṃ tvadarthaṃ niyatendriyaḥ//.

106 3.139.17ab: tato devā varaṃ tasmai dadur agnipurogamāḥ/.
Zu agnipurogama vgl. auch 3.139.19d und 3.139.23b.

107 3.139.17cd-18.

108 3.139.19ab: tataḥ prādur babhūvus te sarva eva .../.
Vgl. dazu 3.139.23c: saṃjīvayitvā tān sarvān.

109 3.139.20: samadhītam mayā brahma vratāni caritāni ca/
kathaṃ nu raibhyaḥ śakto mām adhyīyānaṃ tapasvinam/
tathāyuktena vidhinā nihantum ...//.

110 Die Ausdrücke brahman, vedāḥ und vaidya werden in der Yavakrī-Erzählung offenbar verwendet, um spezifisch brahmanisches Wissen und daraus resultierende Macht zu charakterisieren; zu brahman vgl. auch S. 215-217.

Schmerzen /seine/ Lehrer durch /sein/ Tun (als Schüler) zufriedenstellte."[111]

Nach dieser Erklärung gehen die Götter wieder in den Himmel.[112]

So erweist sich, daß Indra am Schluß doch recht behalten hat, als er Yavakrī warnte, tapas sei ein amārga in bezug auf den Erwerb von Vedawissen. Erst durch ein mühevolles Studium bei Lehrern, durch das brahmacarya, kann man das "höchste brahman", nämlich ein vollwertiges Vedawissen, das das Verständnis des brahman miteinschließt, erwerben. Wenn aber das brahmacarya umgangen wird, wenn Vedawissen durch tapas mehr oder weniger 'erzwungen' wird, so ist dieses 'leicht' erworbene Wissen letzten Endes auch 'leichtgewichtig': Derjenige, der nur ein solches Wissen hat, ist einem anderen, der es ordnungsgemäß unter Mühen und Zeitaufwand erwarb, unterlegen.

Abschließend sei noch einmal auf Yavakrīs Askese eingegangen: Wenn sich auch ein exakter, konkret vorstellbarer Ablauf seines tapas nicht präzisieren läßt,[113] so wird doch immerhin klar, welch wichtige Rolle Hitze/Erhitzung[114] bei seiner Askese spielt.

Schon bevor Yavakrī seine speziellen Übungen beginnt, mit deren Hilfe er Vedawissen erlangen will, wird er als kavi[115], ṛṣiputra[116] und tapasvin[117]

111 3.139.21: maivaṃ kṛthā yavakrīta yathā vadasi vai mune/
ṛte gurum adhītā hi sukhaṃ vedās tvayā purā//.

3.139.22: anena tu gurūn duḥkhāt toṣayitvā svakarmaṇā/
kālena mahatā kleśād brahmādhigatam uttamam//.

Zum Schüler-Lehrer-Verhältnis vgl. z.B. das Textstück 1.3.19-84; insbesondere die Verse 81-82 veranschaulichen die Härten der Schülerzeit, der Schüler ist in diesem Falle Veda, der Lehrer ṛṣi Dhaumya: sa ... gurukule dīrghakālaṃ guru śuśrūṣaṇaparo 'vasat/ gaur iva nityaṃ guruṣu dhūrṣu niyujyamānaḥ śītoṣṇakṣuttṛṣṇāduḥkhasahaḥ sarvatrāpratikūlaḥ// (81). tasya mahatā kālena guruḥ paritoṣaṃ jagāma/ tat paritoṣāc ca śreyaḥ sarvajñatāṃ cāvāpa/ eṣā tasyāpi parīkṣā vedasya// (82).

112 3.139.23: yavakrītam athoktvaivaṃ devā sāgnipurogamāḥ/
saṃjīvayitvā tān sarvān punar jagmus triviṣṭapam//.

triviṣṭapa ist lt. Sprockhoff "ein seltenes Wort", er verweist diesbezüglich auf Kane, HDh II,2, p. 936, n. 2151b (Saṃnyāsa, S. 44/Anm. 26).

113 Vgl. S. 122-123.

114 3.135.16-17; 3.135.24; 3.135.28.

115 3.135.9.

116 3.135.10.

117 3.135.14-15. Zur einheitlichen Behandlung von Vater und Sohn vgl. S. 127.

charakterisiert; im Verlaufe seiner asketischen Bemühungen wird er darüber hinaus als tejasvin[118], (su)mahātapas[119] und mahāmuni[120] bezeichnet. Seine asketische Lebensweise und daraus resultierendes tapas bzw. tejas stehen somit von vornherein außer Frage; auf das Ungewöhnliche seiner Fähigkeiten wird außerdem verwiesen, indem Yudhiṣṭhira auch ihn zu den devakalpas zählt, zu jenen also, die "[den] Göttern ähnlich" sind.[121]

Seine erste tapas-Übung beginnt Yavakrī bereits in einer Art Zustand von 'innerer Erhitzung': er ist "von Wut völlig durchdrungen". Solchermaßen 'stimuliert', setzt er seinen Körper der 'äußeren Erhitzung' aus, nämlich einem großen, gutbrennenden Feuer. Das hat auf Yavakrī - und zwar in physischer als auch in psychischer Hinsicht - eine Art 'Aufheizungseffekt'. Die physische Folge ist das 'Heißwerden' im Körperinneren und an der Körperoberfläche; die psychische Folge läßt sich mangels eines besseren Ausdrucks am ehesten mit 'Qual' bezeichnen, einer Art psychischer 'Aufladung' mit Hitze(energie).

Im weiteren Verlauf der Askese erfolgt eine Steigerung des ghoraṃ tapas, und zwar, wie bereits erwähnt, durch intensive Erhitzung. Die Zusammenhänge lassen sich vereinfacht etwa so darstellen: Wut erzeugt Hitze; Feuer erzeugt Hitze; Hitze erzeugt Erhitzung/Qual - primär für Yavakrī, sekundär für Indra. Die Wirkung auf Indra wird dabei offensichtlich in dem Maße verstärkt, wie sich Yavakrī stärker erhitzt. Man könnte fast sagen, daß Yavakrī in seinem erhitzten tapas-Zustand Hitze/Qual 'aus-/abstrahlt'.[122]

Warum ist ausgerechnet Indra von Yavakrīs Askese betroffen?

Schon im Zusammenhang mit der zwölfjährigen dīkṣā des Agastya wurde darauf hingewiesen,[123] daß es gewöhnlich Indra ist, der von der Furcht beherrscht wird, ein Asket könne ihn durch tapas aus seiner Position als König der Götter verdrängen[124]; von keinem anderen Gott wird im Epos Ähnliches berichtet[125]. HARA hat zwar nachdrücklich auf eben diese Furcht hinge-

118 3.135.16.

119 3.135.17; 3.135.24.

120 3.135.25; munipuṃgava: 3.135.34.

121 3.135.11.

122 Zu tapas als Hitze und Askese vgl. S. 191-199.

123 Vgl. S. 116-117.

124 Vgl. S. 388 ff.

125 So hört man nicht, daß Brahmā, Śiva, Viṣṇu (oder andere) befürchten, ein Asket könne durch tapas anstreben, ihre Stelle einzunehmen.

wiesen, ist aber eine befriedigende Erklärung der möglichen Ursachen letztlich schuldig geblieben.[126]

Wenn auch dieser Fragenkomplex an anderer Stelle ausführlicher behandelt wird[127], so sei hier vorweggenommen, daß man tapas-Übungen im Mahābhārata zunächst grundsätzlich nach zwei Gesichtspunkten einordnen kann:

- Die tapas-Übung ist (im Hinblick auf ihre Wirkung) auf keine bestimmte (göttliche) Person 'gerichtet'; sie kann ganz allgemein der Akkumulation von tapas dienen (z.B. um Macht zu gewinnen), kann aber auch zur Erlangung eines bestimmten (anderen) Zieles unternommen werden.
- Die tapas-Übung ist (im Hinblick auf ihre Wirkung) von vornherein auf eine bestimmte (göttliche) Person 'gerichtet'; dabei kann das Ziel sein, von dieser Person einen vorher festgelegten vara zu erlangen; ebensogut aber kann der gewährenden Person die Ausgestaltung des vara überlassen bleiben.

Yavakrīs Askese gehört in die erste Kategorie; sein Ziel (Vedawissen) steht vorher fest; seine tapas-Übung ist jedoch im Hinblick auf ihre Wirkung nicht auf eine bestimmte Person 'gerichtet'. Betroffen von seiner Askese ist allerdings, wie sich sehr schnell herausstellt, Indra.[128] Wie kommt es, daß ausgerechnet ihm das tapas eines Asketen saṃtāpa (oder bhaya) erzeugt? Es wird, wie gesagt, von keinem anderen Gott Ähnliches berichtet.

126 Vgl. Hara, Indra, S. 156-157: "But Indra is never overwhelmed by the bravery and valour of the Kṣatriya caste, for he himself is the God of heroic warriors. The possibility of arousing fear in Indra does not pertain to the Kṣatriya caste, but to the Brahmins who stand above the Kṣatriya-s because of the might they possess in the form of vāg-astra, that is, curse(śāpa) ... and the efficacy of the Brahmins' curse is sharpened by their tapas. This may explain the reason why Indra, the Lord of Kṣatriya-s, is terrified by tapas, a possession of Brahmin ascetics." - Das erklärt nicht, warum von allen Göttern ausgerechnet Indra das tapas der Asketen so besonders fürchtet; er wird ja im übrigen selbst als ein Brahmane vorgestellt (vgl. 3.135.30). Überdies begehen nicht nur Brahmanen, sondern auch Kṣatriyas Askese, vgl. z.B. 1.65.21 (A. 82 (388)).
Auf S. 135/Anm. 3 (l.c.) sagt Hara außerdem: "Presumably Indra dislikes the smell of sages (ṛṣi-s). Cf. Sarabhaṅga Jātaka 522.6 ...". Für diese Annahme habe ich im Mahābhārata keine Anhaltspunkte gefunden.

127 Vgl. S. 388 ff.

128 Vgl. auch Agastyas dīkṣā bzw. Viśvāmitras tapas: Beide Übungen waren an keine bestimmte göttliche Person gerichtet.

Allerdings ist auch bei keinem anderen Gott seine Funktion in der Hierarchie der Götter so festgeschrieben wie bei Indra - was immer er sonst sein mag: in erster Linie ist er "König der Götter"[129]. Diese exponierte Machtposition scheint jedoch - wie bei den Menschenkönigen - nicht sonderlich stabil, sondern ständig gefährdet, gerade eben sorgfältig ausbalanciert in ihrer Wechselwirkung zu anderen Kräften. Es scheint, als ob ein tapasvin mit seiner tapas-Übung eine Veränderung innerhalb eines 'universellen Kräftefeldes' bewirkt; er bindet gewissermaßen durch tapas einen Teil der vorhandenen/verfügbaren Kraft-/Machtsubstanzen innerhalb des Kosmos und bringt auf diese Weise das Kräftegleichgewicht durcheinander, macht daraus ein Ungleichgewicht. Wenn man sich Indra nun als in einer labilen Zone dieses hypothetischen 'Kräftefeldes' befindlich vorstellt, könnte das erklären, warum eine Veränderung sich am ehesten in seiner Position auswirkt, da diese - machtmäßig instabil - ständig im Gleichgewicht gehalten werden muß.

Nichts deutet darauf hin, daß nur Indra für die varas im allgemeinen - und für die varas Vedawissen und Überlegenheit im besonderen - zuständig ist;[130] alles aber spricht dafür, daß Indra gezwungenermaßen etwas unternehmen muß, weil sein Platz an der Spitze der Götterhierarchie durch tapas aus dem Gleichgewicht gebracht ist. Insofern hat jede tapas-Übung, wenn sie in ihrer Wirkung nicht ausdrücklich auf einen anderen Gott 'gerichtet'[131]

129 devarāja z.B. in 3.135.28. - Vgl. auch Hacker, KS, S.478: "/Indraismus/ ... eine Religion, die Indra quasimonotheistisch als höchste Gottheit verehrte ..."; dies werde belegt in der Aitareya-, Kauśitaka- und Bāṣkala-Upaniṣad. Ferner (KS, S. 751) zur Bāṣkala-Upaniṣad: Im Frühhinduismus habe es nicht nur einen Brahmāismus, sondern "... obwohl wahrscheinlich erheblich weniger verbreitet, auch einen Indraismus gegeben ... Beide scheinen später vom Viṣṇuismus absorbiert worden zu sein."

130 Anders Hopkins, Religions, S. 366, der sich mit folgenden Worten auf die Yavakrī-Erzählung des Mahābhārata bezieht: "Since learning the Vedas is a tiresome task, and ascetic practice makes it possible to acquire anything, one is not surprised to find that a devotee undertakes penance with this in view ... Indra ... to be sure has a personal interest in the Vedas ..." - Diese Auffassung kann ich nicht teilen, da der Text keinerlei Hinweise auf Indras besonderes Interesse an den Veden, sondern bestenfalls den Hinweis auf Indras besonderes Interesse an tapas enthält.

131 Das gilt für die tapas-Übungen von Menschen; bei tapas-begehenden Daityas, Asuras u.ä.Wesen tritt gewöhnlich Brahmā auf. Wenn sich die Askese eines Menschen auf einen bestimmten Gott 'richtet', muß dieser mit dem vom Asketen erzeugten 'Macht-Ungleichgewicht' fertigwerden. Das tut er gewöhnlich so, daß er den Asketen durch Gewährung eines vara veranlaßt, sein tapas zu beenden.

ist, negative Auswirkungen auf Indra, jedenfalls in jenen Schichten des Epos, in denen er als der König der Götter angesehen wird. Man mag darin die Spiegelung einer spätvedischen-frühhinduistischen Entwicklungsphase sehen, als Indra noch die beherrschende Gestalt im Götterpantheon war.[132] Vielleicht spiegeln sich hier auch menschliche Verhältnisse wider - die Stellung des Königs, Auseinandersetzungen zwischen Brahmanen und Kṣatriyas - die auf den Bereich des Mythos oder der Legende übertragen wurden. In jedem Fall sieht man hier die Fortwirkung einer Veränderung im vedischen religiösen Denken, die Ablösung der Religion der Saṃhitās durch die (magische) Weltanschauung der Brāhmaṇa-Zeit - einer Zeit, in der die Götter für manipulierbar gehalten werden; im vorliegenden Fall nicht durch Gebete und Opfer, sondern durch _tapas_.

Als Indra Yavakrīs Wunsch nach Überlegenheit erfüllte, hat er seine Position jedenfalls wieder stabilisiert: Yavakrī bricht sein _tapas_ ab und setzt seine Energie für andere Dinge frei. Von diesem Augenblick an tritt Indra nicht mehr in Erscheinung - nicht einmal, als Yavakrī eine Erklärung verlangt: die wird ihm "von den Göttern mit Agni an der Spitze" gegeben.[133]

Die bedeutsamste Aussage der Yavakrī-Erzählung liegt sicherlich in der Feststellung, daß vollwertiges Vedawissen nur durch ein langjähriges Studium "aus dem Munde des Lehrers", nicht jedoch durch - relativ kurzfristige - Askeseanstrengungen erworben werden kann. Auch ein _tapasvin_ kann sich nicht über das _brahmacarya_ hinwegsetzen, wenn er wirklich ein _vidvant_ werden will. Vedawissen kann zwar mit Hilfe von _tapas_ als _vara_ erzwungen werden, aber die Folgen werden am Beispiel von Yavakrī anschaulich vor Augen geführt. Askese wird damit als ein Mittel zum Erwerb von Vedawissen nicht nur verworfen, sondern sogar als schädlich gekennzeichnet. Damit wird aber auch Yavakrīs Motivation zum Erwerb dieses Wissens - Erlangung von Überlegenheit - getadelt, indem sie _ad absurdum_ geführt wird. Eine wirkliche Überlegenheit wird nur durch auf traditionellem Wege erworbenes Wissen in Kombination mit _tapas_[134] gewährleistet; nur dieses Wissen wird in der Yavakrī-Erzählung als das "höchste _brahman_"[135] bezeichnet.

132 Vgl. A. 129.

133 Vgl. A. 106.

134 Die Lebensweise des _brahmacārin_ enthält ja bereits gewisse Elemente von _tapas_; vgl. dazu auch A. 111 und außerdem S. 327-330.

135 Vgl. 3.139.22.

In dieser Weise wird in der Yavakrī-Erzählung der Vorstellung, daß durch tapas allein alles möglich sei, entschieden entgegengetreten. Wurde z.B. in der Jaratkāru-Geschichte klargestellt, daß es für Nachkommenschaft keinerlei 'Ersatz' gibt, auch nicht in Form von tapas, so lehrt die Yavakrī-Erzählung, daß tapas nicht ein ordnungsgemäßes Vedastudium ersetzt[136]. Während allerdings die Zeugungsverpflichtung für jeden dvija obligatorisch ist,[137] scheint es eine gleichartige Verpflichtung zur Erlangung von Vedawissen nicht (mehr?) zu geben. Beiläufig - aber daher um so glaubwürdiger - wird ja mitgeteilt, daß Vedawissen für einen brahmanischen Asketen nicht obligatorisch ist.

Ideengeschichtlich enthält die Yavakrī-Erzählung die Befürchtung, es könne Mode werden, Vedawissen ohne Studium, allein durch tapas, erwerben zu wollen. Daher wird nachdrücklich durch ein abschreckendes Beispiel demonstriert, daß dieser Weg ins Verderben führt. Es wird gezeigt, daß mit dem Vedawissen allein noch gar nichts gewonnen ist. Erst das ordentlich erworbene Vedawissen u n d tapas bewirken Überlegenheit durch Macht.

Das deutet auf gewisse Tendenzen hin, Erwerb von Vedawissen durch tapas zu umgehen; zumindest deutet es darauf hin, daß man theoretisch mit dieser Möglichkeit rechnete. Eventuell zeichnet sich hierin auch eine Warnung vor (bzw. eine Kritik an) einem zu frühen Einschlagen des Weges der Askese ab, wodurch das brahmacarya/Vedastudium wegfallen würde. Insofern könnte man in der Yavakrī-Erzählung auch einen Beleg für das Streben nach Selbstbehauptung des auf traditionelle Weise erworbenen Vedawissens gegenüber dem zunehmend höher bewerteten tapas sehen. Implizit ergibt sich aus der Yavakrī-Erzählung auch, daß sie vor Ausbildung und Verfestigung der Lehre von den āśramas als nacheinander zu durchlaufenden Lebensstadien entstanden sein muß, da nach der āśrama-Lehre das brahmacarya obligatorisch ist, bevor der Weg der Askese überhaupt eingeschlagen werden kann.

136 Kritik an tapas im Zusammenhang mit Vedawissen findet sich bereits im Śatapatha Brāhmaṇa, wo der tapas-Begriff inklusivistisch vereinnahmt wird. Nach ŚB 11,5,7,2 und 4 wird svādhyāya (die "Vedarezitation für sich in Kenntnis ihrer Bedeutung") als Gipfel asketischen Sichquälens betrachtet, denn selbst wenn man (dabei) gesalbt und geschmückt auf bequemen Lager ruhe, sei man bis in die Nagelspitzen hinein "glühend" (tapyate); vgl. Rüping, S. 86.

137 Vgl. A. 122 (178).

V. Pāṇḍu

Bei den bisher besprochenen Beispielen hat es sich durchweg um Asketen gehandelt, die

- Brahmanen waren und
- sich völlig oder überwiegend oder doch in sehr intensiver Weise mit tapas befaßten.

So wurde im Falle von Jaratkāru z.B. deutlich, daß Askese von Jugend an und lebenslang praktiziert werden kann. Śṛṅgin und Yavakrī scheinen ebenfalls noch jung gewesen zu sein, als sie sich infolge ihres tapas schon den Ruf eines muni bzw. tapasvin erworben hatten. Beim Asketen Śamīka fanden sich dazu keine Angaben, er wurde schon in einer gewissen Vollendung als śānta dargestellt. Beim maharṣi Agastya war tapas ebenfalls ein Hauptmerkmal seiner Lebensweise, wenn auch infolge seiner geheimnisvollen göttlichen Herkunft nur e i n e Komponente seiner Macht und Autorität.

Dieses Kapitel nun wird sich im Gegensatz zu den bisherigen mit der Askese eines Königs befassen, der ja als Kṣatriya von Stand und Lebensweise her nahezu als Gegenstück eines Asketen gelten muß. Pāṇḍus Askese dient darüber hinaus nicht primär der Akkumulation von tapas-Macht; Pāṇḍu unterzieht sich vielmehr einem asketischen Leben, um den Bedrohungen des Weltlebens zu entgehen und mokṣa bzw. svarga zu erlangen.

Die Erzählung über Pāṇḍu findet sich im Ādi-Parvan von 1.109.5 bis 1.118.30.[1]

König Pāṇḍu faßt seinen Entschluß, "in den Wald zu gehen"[2], nicht von ungefähr: Er hat auf der Jagd zwei Gazellen (mṛgas) getötet, während diese sich gerade paarten[3]. Der mṛga-Bock aber war in Wirklichkeit ein askese-

1 Wiederum ist es Vaiśampāyana, der diese Geschichte dem König Janamejaya erzählt, der - wie man sich in Erinnerung rufen wird - ein Ur-Ur-Enkel des Pāṇḍu ist (vgl. 1.90.85 ff.).

Die kritische Ausgabe kennzeichnet nicht nur vereinzelt Wörter, sondern ganze Passagen als ungesichert.

Zur Verfluchung des Königs gibt es im übrigen eine kurze Prosa-Dublette (1.90.63-67) und gelegentliche Anspielungen, z.B. in 5.33.103.

2 So wird es später bezeichnet: pāṇḍuḥ pravrajito vanam (1.110.24f).

3 1.109.5-6.

mächtiger ṛṣi-Sohn, der sich mit seiner Frau in mṛga-Gestalt paarte.[4] Von Pāṇḍus Pfeilen tödlich getroffen, verfluchte dieser ṛṣiputra[5] den König: Ihm solle das Gleiche widerfahren, was er anderen zugefügt habe, auch er solle nämlich im Augenblick der Vereinigung, wenn er von seiner Lust überwältigt sei, sterben.[6]

Bemerkenswerterweise wirft der muni dem König nicht das Töten als solches vor;[7] er bezeichnet die Tat vielmehr deswegen als adharmiṣṭha[8], weil sie während des Paarungsaktes erfolgt ist: "Grausamkeit" ist das eigentlich Verwerfliche an der Tat.[9]

Nach dem Fluch stirbt der mṛga/ṛṣi; Pāṇḍu und seine Frauen werden von Trauer ergriffen.[10]

4 1.109.7: sa ca ... mahātejā ṛṣiputras tapodhanaḥ/
bhāryayā saha tejasvī mṛgarūpeṇa saṃgataḥ//.

Zur Charakterisierung des Asketen vgl.
1.109.24: kiṃ kṛtaṃ te naraśreṣṭha nighnato māṃ anāgasam/
muniṃ mūlaphalāhāraṃ mṛgaveṣadharaṃ nṛpa/
vasamānam araṇyeṣu nityaṃ śamaparāyaṇam//.

1.109.26: ahaṃ hi kiṃdamo nāma tapasāpratimo muniḥ/
vyapatrapan manuṣyāṇāṃ mṛgyāṃ maithunam ācaram//.

1.109.27: mṛgo bhūtvā mṛgaiḥ sārdhaṃ carāmi gahane vane/ ...//.

5 Er ist ein muni namens Kiṃdama (1.109.26ab) und spricht mit menschlicher Stimme (1.109.8b: mānuṣīm īrayan giram).

6 Der Fluch im Wortlaut (vgl. eine ähnliche Verfluchung in 1.173.8-18),

1.109.25: tvayāhaṃ hiṃsito yasmāt tasmāt tvām apy asaṃśayam/
dvayor nṛśaṃsakartāram avaśaṃ kāmamohitam/
jīvitāntakaro bhāva evam evāgamiṣyati//.

Vgl. dazu auch 1.109.28-30, 'Synonyme' für "sterben": Pāṇḍu soll "in den pretaloka gehen" (1.109.28f); er soll "in die Gewalt des Königs der Dahingeschiedenen" gelangen (1.109.29c: pretarājavaśaṃ prāptam).

7 Es handelt sich hier also nicht um einen Beleg für ahiṃsā! Pāṇḍu mißversteht den mṛga/ṛṣi zunächst in diesem Punkte und verteidigt das Töten bei der Jagd; der Dialog zwischen ihm und dem Asketen umfaßt das Textstück 1.109.9-17; hieraus stammen im übrigen die bereits in der Agastya-Erzählung zitierten Verse 1.109.14-15 (vgl. A. 15 (75)).

8 1.109.21; hier wird die Tat auch als asvargya bzw. ayaśasya bezeichnet; sie wird überdies eine "grausame Tat" (nṛśaṃsaṃ karman) genannt.

9 1.109.18; bes. syāt tvayehānṛśaṃsataḥ (vgl. auch 1.109.21).

10 Pāṇḍus Frauen: Kuntī und Mādrī (1.110.22).

1.109.31: evam uktvā suduḥkhārto jīvitāt sa vyayujyata/
mṛgaḥ pāṇḍuś ca śokārtaḥ kṣaṇena samapadyata//.

1.110.1: taṃ vyatītam atikramya rājā svam iva bāndhavam/
sabhāryaḥ śokaduḥkhārtaḥ paryadevayad āturaḥ//.

In Pāṇḍus Trauer und Reue mischt sich bald Angst vor dem Fluch. In düsterer Stimmung ergeht sich Pāṇḍu zunächst in Selbstvorwürfen, insbesondere wegen seiner verhängnisvollen Jagdleidenschaft[11]; dann aber faßt er spontan einen Entschluß: "Ich entscheide mich (nunmehr) ausschließlich (eva) für mokṣa, denn eine große Leidenschaft ist Bindung. Ich werde (von jetzt an) diese gute 'Lebensweise' (vṛtti) meines Vaters[12] als eine avyayā nachvollziehen (d.h., ich werde sie so nachvollziehen, daß in bezug auf sie keine Minderung entsteht = ich werde nicht von seinem guten Vorbild abweichen); ich werde mich ganz gewiß überaus [hart] der Askese unterziehen."[13]

Es ist aufschlußreich, daß Pāṇḍu wie selbstverständlich die Vorstellung von mokṣa mit tapas verbindet; tapas als Mittel zum Erlangen von mokṣa ist in den erzählenden epischen Partien durchaus nicht selbstverständlich -

11 1.110.2-5. Die Jagdleidenschaft scheint er als eine Art Erbübel seiner Familie zu betrachten.

12 Pāṇḍu bezieht sich hierbei auf seinen leiblichen Vater, den asketischen Kṛṣṇa Dvaipāyana (= Vyāsa; vgl. auch A. 13 b)), der ihn anstelle des jung an "Auszehrung" (1.96.57: yakṣmāṇa; vgl. dazu z.B. van Buitenen, MBh-Übers. Bd. 1, S. 455) verstorbenen Vicitravīrya im Levirat gezeugt hat (vgl. 1.110.4; dazu auch 1.57.95; 1.95.1-1.96.13; 1.96.41-59).

Vyāsa ist der voreheliche Sohn (kanyāputra, 1.99.13) von Satyavatī (vgl. 1.99.6-17 und 1.57.55 ff.) und ṛṣi Parāśara und somit der (Halb-) Bruder von Vicitravīrya; deshalb konnte er "von Rechts wegen" (dharmataḥ) für den kinderlos verstorbenen Bruder Söhne im Levirat zeugen (1.99.34-35; vgl. dazu auch z.B. Manu 9.59).

Vyāsa zeugte u.a. Pāṇḍu mit Ambālikā. Pāṇḍu erhielt seine "bleiche" Hautfarbe, weil seine Mutter vor Schreck erbleichte, als sie den abstoßend häßlichen Vyāsa erblickte (1.100.14-18ab, vgl. S. 302).

13 1.110.6: mokṣam eva vyavasyāmi bandho hi vyasanaṃ mahat/
suvṛttim anuvartiṣye tām ahaṃ pitur avyayām/
atīva tapasātmānaṃ yojayiṣyāmy asaṃśayam//.

vyasana: eine "[verwerfliche] Leidenschaft" (vgl. auch 1.110.5).

Zu 1.110.6ef: Eine alternative Übersetzungsmöglichkeit dafür wäre: "Ich werde mich selbst/meinen Körper (ātman) unter/in das Joch bringen durch tapas."

Zu suvṛttim...avyayām:

a) vṛtti ist die Weise des Erwerbs des Lebensunterhaltes.

b) Der konkrete Inhalt der suvṛtti wird offengelassen. Von Vyāsa ist aber bekannt, daß er ein asketischer, mächtiger ṛṣi war, so daß man tapas als eine (entscheidende) Komponente seiner suvṛtti ansehen muß; vgl. dazu die Charakterisierungen von Vyāsa u.a. in 1.99.13-15, z.B. mahāyogī; mahān ṛṣiḥ; vyasya vedāṃś caturas tapasā (daher der Name Vyāsa); satyavādī samāparas tapasvī dagdhakilbiṣaḥ.

mehr noch: mokṣa ist gemeinhin nicht das Ziel von tapas.[14] Denn das Streben nach Gewinn von "jenseitigen Welten" oder einer gatir iṣṭā darf ja nicht mit mokṣa verwechselt werden: Schon in BĀU 4.4.22 wird das Streben nach Welten mit dem Streben nach Besitz gleichgesetzt, welches "der in die Heimatlosigkeit hinausziehende Wanderbettler (pravrājin) und der muni" verwerfen, wie RÜPING ausführt.[15] Nun erschwert die Tatsache, daß Pāṇḍu seine Absicht, ein muni, der nirdvandva ist, zu werden, nicht durchführt, die genaue Interpretation dessen, was er unter mokṣa versteht, denn zur Theorie fehlt das Korrektiv in Form einer erzählenden Berichterstattung. Deshalb scheint es angeraten, mokṣa strikt im vorgegebenen Kontext zu betrachten und keine religiös-asketischen Vorstellungen damit zu verknüpfen, wie sie sich etwa in der Übersetzung "Erlösung" niederschlügen. Der Kontext gestattet für mokṣa vielmehr nur die Interpretation "Befreiung/Freiwerden (von einer großen Leidenschaft, die Bindung bedeutet)". Über diese Auffassung führt auch der später von Pāṇḍu benutzte Ausdruck nirdvandva nicht hinaus.[16]

Trotz der Einschränkung, daß Pāṇḍu (wie sich im Verlaufe der Erzählung zeigen wird) seinen Entschluß nicht so kompromißlos durchführt, wie er es ankündigt, ist aber aufschlußreich gerade auch, wie er sich sein zukünftiges asketisches Leben spontan (und im ersten Überschwang der Gefühle vielleicht radikaler als nötig) vorstellt, wobei er unverkennbar von dem Gedanken geleitet wird, sich mit Hilfe einer "überaus harten Askese" von weltlichen Bindungen völlig zu lösen:[17]

"Deswegen", sagt Pāṇḍu, "werde ich auf dieser Erde /umher-/wandern, allein, (nur) einen /einzigen/ Tag unter /jeweils/ einem /anderen/ Baum /bleibend/, bhaikṣa wandelnd (d.h. Almosen erbettelnd), kahlgeschoren, ein

14 mokṣa in den bisher untersuchten Asketen-Geschichten:
Zu Jaratkāru vgl. 1.42.19 (s.S. 52); er strebt eine "jenseitige Welt" an (1.42.4, S. 48).
Für Agastyas Vorväter bedeutet mokṣa eine "Befreiung (aus der Hölle)" (3.94.14: nirayān mokṣas); sie erlangen, nachdem Agastya einen Sohn gezeugt hat, die Welten, die sie sich gewünscht hatten (3.97.25: lebhire ...lokān yathepsitān).

15 Rüping, S. 87-88 (bereits zitiert auf S. 7-8).

16 Allenfalls könnten die Verse 1.110.16-18 zur Interpretation von mokṣa herangezogen werden (bes. nirmuktaḥ sarvapāpebhyo bzw. sadharmā mātariśvanaḥ aus Vers 18), aber der Erlösungsgedanke fehlt auch hier.

17 Vgl. zu den folgenden Ausführungen insbesondere Yudhiṣṭhiras Rede ab 12.9.1 ff., die oft fast wörtlich mit den beiden jetzt folgenden Reden des Pāṇḍu übereinstimmt (Hinweise auf die vergleichbaren Verse in den Anmerkungen); vgl. auch die didaktische Partie ab 12.185.3.

muni,[18] völlig mit Staub bedeckt, einer, dessen Obdach (nur) leere Häuser sind oder der (nur) den Fuß (wörtlich: die Wurzeln) der Bäume als Aufenthaltsort hat, der alles, Liebes und Unliebsames, aufgegeben hat."[19]

Pāṇḍus weitere Ausführungen sind zu einem großen Teil Explikationen des Ausdrucks *tyaktasarvapriyāpriya*, wobei er immer von sich selbst ausgeht, von seinem eigenen 'Tun' oder Verhalten; so fährt er fort: "Weder trauernd noch [mich] freuend, gleich[gültig/-mütig] gegen Tadel und Lob, ohne gute Wünsche, ohne Gruß[worte], ohne das Paar [der Gegensätze] (d.h. über den Gegensätzen stehend), ohne Geschenke (anzunehmen);[20] auch über niemanden spottend, in bezug auf niemanden die Stirne runzelnd, immer mit mildem Gesicht am Heil aller Lebewesen [mich] freuend."[21]

18 1.110.7: tasmād *eko* 'ham ekāham ekaikasmin vanaspatau/
caran bhaikṣaṃ munir muṇḍaś cariṣyāmi mahīm imām//.
Vgl. 12.9.23.
Man könnte den Vers auch übersetzen: "Ich werde als ein (so charakterisierter) *muni* ...".
Die Verse 1.110.7 ff. bilden eine syntaktische Einheit.

Nīl. versteht *eka* als *strīhīna* ("ohne Frau") und paraphrasiert Pāṇḍus Absicht insgesamt als *vānaprasthāśrama*.

19 1.110.8: pāṃsunā *samavacchannaḥ* śūnyāgārapratiśrayaḥ/
vṛkṣamūlaniketo vā tyaktasarvapriyāpriyaḥ//.
Vgl. 12.9.13.

Pāṇḍus Worte *pāṃsunā samavacchannaḥ* deuten auch darauf hin, daß der von ihm als *muni* bezeichnete Asket den Staub nicht abwäscht; anders dagegen z.B. Jaratkāru in 1.41.2.

Nīl. erklärt, er sei deshalb mit Staub bedeckt, weil er auf der Erde liege/schlafe (*bhūmiśāyitvam*).

Nach Sprockhoffs Auffassung (Die Toten, S. 279) strebt der *saṃnyāsin* "die Vereinigung mit den Elementen" an, indem "er mit dem Grundelement 'Luft/Raum' in ungehindert-unmittelbarem Kontakt lebt, so, wie sein Schlafen auf dem nackten Boden die Nähe zum Grundelement 'Erde' symbolisiert".

20 1.110.9: na śocan na prahṛṣyaṃś ca tulyanindātmasaṃstutiḥ/
nirāśīr nirnamaskāro nirdvandvo niṣparigrahaḥ//.
Vgl. 12.9.14.
Zu 1.110.9a vgl. z.B. auch 12.237.14ab; zu 1.110.9b: 3.247.42a; zu 1.110.9c: 12.237.24ab.

Zu *parigraha*: Das Annehmen von Geschenken würde letztlich zu Besitz und damit zu Bindungen führen, was das Annehmen von *bhaikṣa* nicht tut, weil *bhaikṣa*, da es ausschließlich dem Erhalt des Lebens dient (vgl. z.B. 1.110.19), sofort verbraucht wird.

21 1.110.10: na *cāpy avahasan* kaṃcin na kurvan bhṛkuṭīṃ kvacit/
prasannavadano nityaṃ sarva*bhūtahite ratah*//.
Vgl. 12.9.17.

In diesen Zusammenhang gehört thematisch auch der spätere Vers: "Ob/Wenn (jemand meinen) einen Arm mit einem Beil [ab-]hackt, ob/wenn (jemand meinen anderen) Arm mit Sandelholz[paste] einreibt: (ich werde) über diese beiden weder Nicht-Gutes noch Gutes denken."[22] Die Reihung der Gegensatzpaare wird bis zur äußersten Konsequenz fortgeführt: "Nicht wandelnd wie einer, der zu leben wünscht noch wie einer, der zu sterben wünscht, weder Tod noch Leben erfreulich findend oder hassend."[23]

Das Sich-Lösen von allen bisherigen und künftigen Bindungen, das Abstand-Nehmen von "allem Lieben und Unliebsamen" führt in jenen nirdvandva-Zustand, der die Vorbedingung ist für mokṣa. Der muni, der "über den Gegensatzpaaren steht", ist im eigentlichen und wahren Sinne ohne Abhängigkeiten oder "Bindungen"; er ist "in physischer, sozialer, räumlicher, ritueller - in jeder denkbaren Hinsicht"[24] unabhängig. Unbehaustheit, Besitzlosigkeit und Einsamkeit sind gewissermaßen die äußeren Kennzeichen eines solchen muni; seine innere Grundeinstellung ist die des vollkommenen 'Gleich-Seins', welches zugleich Resultat und Garant seiner Bindungslosigkeit ist.

Pāṇḍu verwendet zweimal Ausdrücke, die mit "gleich" übersetzt werden können; einmal drückt er das durch das Wort tulya aus: "gleich gegen Tadel und Lob"[25]; zum anderen durch sama: "(...) nicht verletzen wollend die vierfache Ordnung alles Beweglichen und Unbeweglichen[26], immer g l e i c h

22 1.110.14: vāsyaikaṃ takṣato bāhuṃ candanenaikam ukṣataḥ/
nākalyāṇaṃ na kalyāṇaṃ pradhyāyann ubhayos tayoḥ//.
Vgl. 12.9.25.

23 1.110.15: na jijīviṣuvat kiṃcin na mumūrṣuvad ācaran/
maraṇaṃ jīvitaṃ caiva nābhinandan na ca dviṣan//.
Vgl. 12.9.24. Vgl. auch 12.237.15.

24 Das ist das, was nach Sprockhoffs Auffassung (Die Toten, S. 270) den saṃnyāsin charakterisiert.

25 1.110.9b (A. 20); Pāṇḍu geht, wie gesagt, von sich selbst aus; er erfaßt dabei aber sowohl sein eigenes Verhalten gegenüber anderen als auch seine Reaktionen auf das Verhalten von anderen ihm gegenüber: Ihm selbst sind Tadel und Lob gleich (1.110.9b); er selbst lobt und tadelt/kritisiert andere auch nicht (1.110.10ab, A. 21).

26 Zur "vierfachen Ordnung" vgl. z.B. Frauwallner, S. 362: "Im allgemeinen ... werden die Wesen nach ihrer Entstehung in vier Gruppen eingeteilt, eihautgeborene (jarāyujaḥ), eigeborene (aṇḍajaḥ), schweißgeborene (svedajaḥ) und keimgeborene (udbhijjaḥ). Eihautgeboren sind die Menschen, die zahmen und die wilden Tiere. Eigeboren sind die Vögel. Schweißgeboren sind die Kleintiere. Keimgeboren sind schließlich die Pflanzen."

gegen alles, was atmet, wie gegenüber den eigenen Untertanen/Nachkommen."[27]

tulya im vorgegebenen Kontext bezeichnet den Aspekt des 'Gleich-Seins' - wörtlich: "(jemandem/etwas) Das-Gleichgewicht-Halten", d.h. einen Zustand der inneren Ausgeglichenheit - , der dann von der Außenwelt als 'Untangiertheit', 'Gleichmut' oder 'Gleichgültigkeit' interpretiert wird. Ein Asket, der das nirdvandva-Sein anstrebt, ist bemüht, seine Emotionen gegenüber den Gegensätzen so im Gleichgewicht zu halten, daß ihn die Meinungen anderer nicht berühren.

Das 'Gleich-Sein', das durch sama ausgedrückt wird, äußert sich für die Außenwelt als Unparteilichkeit/Gerechtigkeit; auch hierfür müssen die Emotionen im Gleichgewicht gehalten werden, und zwar in der Weise, daß sie ein sachliches Abwägen der Interessen anderer Lebewesen ermöglichen, wiederum ohne Vorliebe für oder Abneigung gegen die eine oder die andere Seite, wobei es sich von selbst versteht, daß persönlicher Eigennutz das Urteil nicht beeinflußt. Diese Fähigkeit, 'objektiv' zu urteilen, begegnete bereits im Zusammenhang mit Agastya;[28] sie ist auch ein Charakteristikum des (idealen) Königs[29]. Aus dem Munde des Königs Pāṇḍu gewinnen daher die Worte svāsu prajāsv iva sadā samaḥ ein besonderes Gewicht und sprechen dafür, daß prajāsu vorzugsweise als "in bezug auf die Untertanen" übersetzt wird.[30]

Insgesamt stellt Vers 1.110.11 eine Erläuterung der Aussage prasannavadano nityaṃ sarvabhūtahite rataḥ aus Vers 1.110.10cd dar. In dieser Aussage ist das Moment der Freundlichkeit, fast könnte man sagen: des Wohlwollens, unverkennbar. 'Wohlwollen' ist nun nicht mißzuverstehen als ein ethisches Gebot im Sinne aktiver Anteilnahme oder tätigen Mit-Fühlens; es setzt zunächst nur einmal ein ethisch neutrales Nicht-Tun, nämlich das Nichtverletzen-Wollen, voraus, dies allerdings gepaart mit einer grundsätzlichen Bereitschaft zu Freundlichkeit gegenüber "allem, was atmet". In der Komponente der 'gefühlsmäßigen Zuwendung' liegt allerdings eine Diskrepanz zum Ideal des nirdvandva und der völligen Bindungslosigkeit, denn selbst mildeste Formen von Anteilnahme oder 'Wohlwollen' stehen in der Tat im Widerspruch

27 1.110.11: jaṅgamājaṅgamaṃ sarvam avihiṃsaṃś caturvidham/
svāsu prajāsv iva sadā samaḥ prāṇabhṛtāṃ prati//.
Vgl. 12.9.16; vgl. auch 12.185.3(2) (Prosatext).

28 Vgl. S. 86 (bes. A. 75 und 76) bzw. S. 100-101.

29 Vgl. z.B. die folgende Charakterisierung des Königs Śaṃtanu in 1.94.14cd: samaṃ śaśāsa bhūtāni kāmarāgavivarjitaḥ//.

30 Sinngemäß gilt das Vorgenannte auch in bezug auf die Nachkommen, wenn auch in diesem Falle die Komponente der 'gefühlsmäßigen Zuwendung' eher noch verstärkt würde.

zu strikter Untangiertheit von allen Gefühlen. Der Text erklärt diesen inneren Widerspruch nicht.[31] Der aufmerksame Beobachter mag aber gerade am Nebeneinanderbestehen von gegenseitig sich ausschließenden Idealen ein Indiz für die gedankliche Vielschichtigkeit des Textes sehen. Das asketische Ideal von weltentrückter Teilnahmslosigkeit ist mit dem Ideal vom teilnahmsvollen Interesse am Wohlergehen der Mit-Lebewesen verbunden worden. Es muß dies ein Gedanke gewesen sein, der inzwischen in asketischen Kreisen Eingang und Anerkennung gefunden hatte (wenn er auch nicht unbedingt dort entstanden sein mag) und der zu einem gängigen Charakteristikum von Asketen geworden war. Als erstarrte Formel gebraucht, mag sarvabhūtahite rataḥ mehr oder weniger 'gedankenlos' in Vers 1.110.10 Verwendung gefunden haben - es fiele jedoch schwer, Vers 1.110.11 so abzutun.

Insgesamt scheint eine spätere Überarbeitung jedenfalls nicht undenkbar, zumal auch die Verse 12 und 13 auf einen Bruch im Text hinweisen. Der Gedankenfluß, der mit der Aufzählung der zu überwindenden Gegensatzpaare vorgegeben ist, wird dort nämlich durch Vorstellungen unterbrochen, die sehr den Eindruck machen, aus einem normativen Zusammenhang zu stammen; erst Vers 14 greift die Thematik der Gegensatzpaare wieder auf. Wenn die Verse 12 und 13 schon fester Bestandteil des Textes waren, mag ein späterer Bearbeiter den gedanklichen Bruch gesehen und die Gelegenheit genutzt haben, angeregt durch Überlegungen zu sarvabhūtahite rataḥ, den Text durch Vers 11 zu erweitern - ebensogut ist aber auch denkbar, daß infolge einer Überarbeitung zuerst Vers 11 eingefügt wurde, wodurch eine Lücke im Gedankenfluß entstand, die einen späteren Bearbeiter ermutigte, die Verse 12 und 13 hinzuzufügen. Mit letzter Sicherheit wird sich darüber nichts sagen lassen, zumal es keine objektive Entscheidungsmöglichkeit gibt, welcher Grad von gedanklicher Inkonsistenz einem Verfasser zuzutrauen ist[32]; aber wenigstens kann auf Auffälligkeiten im Text verwiesen werden.

Andererseits könnte man in den Versen 1.110.10cd-11 auch Vorläufer von Gedankengängen sehen, denen vergleichbar, wie sie sich in der späteren abhayadāna-Formel[33] des saṃnyāsa-Rituals niederschlagen. Denn im Endeffekt

31 Bezeichnenderweise gibt es Texte, wo dieser Widerspruch von vornherein vermieden wird, vgl. z.B. 12.236.27 ff.: Nach dem abhayadāna wird hier als bhikṣulakṣaṇa ausdrücklich die "Nichtbeachtung aller Lebewesen" (upekṣā sarvabhūtānām) genannt (12.237.7).

32 Vgl. Wezler (bereits zitiert in A. 15 (4)).

33 Zu abhaya-dā (u.ä.) vgl. z.B. 12.236.27, 12.237.14c oder 12.237.26. Sprockhoff (Die Toten, S. 274-275) bezeichnet das abhayadāna als "Geschenk der Furchtlosigkeit" bzw. "die letzte Gabe des angehenden saṃnyāsin an seine Mit-Lebewesen". - Vgl. auch Olivelle, bes. Odes, S. 93-98.

zielen Pāṇḍus Worte auch darauf ab, daß er als muni keine Quelle von Furcht oder Bedrohung darstellen wird.

Die Verse 12 und 13 erinnern, wie bereits erwähnt, in Aufbau und Ausdrucksweise an normative Texte[34]; thematisch nehmen sie den Begriff bhaikṣa aus Vers 1.110.7 wieder auf:

"(Ich werde)", sagt Pāṇḍu, "zu einer /bestimmten Tages-/Zeit (d.h. nur einmal am Tag, stets zur gleichen Zeit) bhaikṣa wandeln (d.h. Nahrung erbetteln), bei zwei plus fünf (gleich sieben) Familien/Haushalten oder, wenn (dabei) kein bhaikṣa zustandekommt (d.h. wenn ich beim Bettelgang keine Nahrung erhalte), (werde ich) sogar ohne Essen /auskommen/.[35] (Dabei werde ich) das jeweils wenige, dem entsprechend, was/wieviel durch eine frühere/ vorherige Erlangung gegessen werden darf, auf keinen Fall jemals überschreiten (indem ich weiter bettle), nachdem sieben Haushalte vollgemacht sind, ob (dort Essen) erlangt wurde oder nicht."[36]

Während Vers 12 zunächst nur einen Bettelgang pro Tag erlaubt und allgemein die Menge der Nahrung auf das aus maximal sieben Haushalten Erbettelte beschränkt, enthält Vers 13 Angaben, die sich auf die Qualität oder Quantität von Nahrung beziehen können. So kann man yathābhojyaṃ[37] verstehen als "entsprechend dem, w a s gegessen werden darf" (Qualität), aber auch als "entsprechend dem, was /auf einmal/ (d.h. w i e v i e l) gegessen werden darf" (Quantität). Im letzten Falle hätten Pāṇḍus Worte, in Verbindung mit pūrvalābhena, die zusätzliche Bedeutung, daß sein erster Betteltag das Maß für bhaikṣa ist, das heißt, die Menge des Essens für alle künftigen Betteltage bestimmt. Dies bedeutete eine weitere Verschärfung seiner strengen Lebensweise, da Pāṇḍu die Menge seiner künftigen Nahrung völlig vom zufälligen Ergebnis seines ersten Bettelganges als muni abhängig machen würde:

34 Regeln fürs Betteln: vgl. z.B. 12.159.67; 12.234.6-9; 14.46.26. Vgl. auch Sprockhoff (Saṃnyāsa, S. 127) zur Nahrungssuche des Haṃsa "nach Bienenart": "... in drei, fünf oder - gemäß verbreiteter allgemeiner Rechtsvorschrift - in sieben Häusern ..."; in seiner Anm. 26 (a.a.O.) verweist Sprockhoff auf Vās. X,7; Vi. XCVI,3; ŚaṅkhS VII,3 u.a.

35 1.110.12: ekakālaṃ caran bhaikṣaṃ kulāni dve ca pañca ca/
asaṃbhave vā bhaikṣasya carann anaśanāny api//.
Vgl. 12.9.23.

36 1.110.13: alpam alpaṃ yathābhojyaṃ pūrvalābhena jātucit/
nityaṃ nāticaraṃl lābhe alābhe sapta pūrayan//.
Vgl. 12.9.21.

37 yathābhojyaṃ (statt des üblicheren yathābhakṣa): Dieser Ausdruck könnte auch interpretiert werden als die Menge, die Pāṇḍu sich (früher) vorgenommen hat zu erbetteln.

So viel - oder vielmehr: so wenig - wie er an diesem ersten Tage erhält, wird er von nun an an jedem weiteren Tag erbetteln, und zwar bei maximal sieben Haushalten; wenn er dabei gar kein Essen erhält, hungert er an diesem Tag.

Im Extremfall bietet dieser Gedanke, logisch zu Ende geführt, Schwierigkeiten, weil sich die Frage ergäbe: Was passierte, wenn Pāṇḍu am ersten Tag, der die Menge bestimmt, völlig ohne Nahrung bliebe? Müßte er dann auch an allen anderen Tagen hungern, und stünde sein Fastentod somit von vornherein fest? Aber dies ist wohl eher ein Scheinproblem. Da es bedauerlich wenig konkrete Details über die Alltagsrealität des Asketendaseins gibt - und dies gilt auch für epische Texte - , ist die Frage, wie wahrscheinlich es ist, daß ein Asket bei seinem erlaubten Bettelgang bei sieben Haushalten völlig leer ausgeht, kaum zu entscheiden. Wenn andererseits die Rechtstexte "zwei bis sieben Familien" vorschreiben, so ist anzunehmen, daß der Mindestbedarf an Nahrung (das heißt, die Menge, die den Körper am Leben erhält[38]) in aller Regel gedeckt werden konnte. Auch heute noch ziehen wandernde Asketen in großer Zahl durch Indien und können offensichtlich ihr 'Existenzminimum' durch Betteln decken.

Nachdem bhaikṣa in Anlehnung an normative Vorschriften spezifiziert worden ist - die etwaige Interpolation dieser Verse wurde auf S. 151 erörtert - , behandeln die sich anschließenden Verse 14 und 15 wieder die Thematik Gegensatzpaare[39]. Ab Vers 16 werden dann neue Gedankengänge dargestellt, die - von einem anderen Blickwinkel als zuvor - auf die besondere Bindungslosigkeit des muni eingehen:

Er läßt "Handlungen" (rituelle ebenso wie Sinnes-Aktivitäten) hinter sich, er "schreitet /darüber/ hinaus"; er gibt alles völlig auf und "ruht im Augenblick". Gereinigt von allen "Befleckungen" und befreit von allem "Übel", erliegt er keinen Versuchungen mehr; er hat die gleichen Eigenschaften wie Mātariśvan, der Wind, der ja ungebunden ist und nach Belieben überall sein (oder hingehen) kann. Die Nahrung dient nur dazu, "den Körper /gerade noch/ zusammenzuhalten".

Diesen "sicheren/ungefährlichen Pfad" will Pāṇḍu gehen - im Hinblick auf

38 Vgl. 1.110.21.

39 Vgl. S. 148-149.

Vers 1.110.6 darf man wohl ergänzen: um mokṣa zu erlangen.[40]

Den Gegenpol zu dem eben beschriebenen Asketen bildet der kāmātman in den unmittelbar folgenden Versen; das ist nämlich derjenige, der von kāma, Begierden/Leidenschaften, beherrscht wird und daher ständig von dem für ihn geltenden dharma abweicht; ein solcher Mensch befindet sich nicht auf einem "sicheren Pfad", sondern "auf dem Weg, den Hunde gehen"[41] Während die rechte vṛtti des muni darin besteht, gleichmütig gegen gute wie schlechte Be-

40 Texte und wörtliche Übersetzung (vgl. 12.9.26-28, 37):

1.110.16: yāḥ kāścij jīvatā śakyāḥ kartum abhyudayakriyāḥ/
tāḥ sarvāḥ samatikramya nimeṣādiṣv avasthitaḥ//.

"Im Augenblick usw. (d.h. im 'Jetzt', im jeweiligen Augenblick: Sekunde, Minute, Stunde usw.) [fest] stehend/ruhend/existierend, nachdem [ich] über [alle] Handlungen vollständig hinausgeschritten [bin], welche auch immer von Menschen zu Lebzeiten wegen des Gedeihens (jetzt und nach dem Tode) begangen werden können -

1.110.17: tāsu sarvāsv avasthāsu tyaktasarvendriyakriyaḥ/
saṃparityaktadharmātmā sunirṇiktātmakalmaṣaḥ//.

- (werde ich) nachdem alle [meine] Befleckungen gründlich abgewaschen sind (leben als) einer, von dem die Tätigkeit sämtlicher Sinnesaktivitäten in allen Situationen aufgegeben worden ist - einer, dessen Wesen darin besteht, daß von ihm der dharma (der Werke, d.h. der rituellen Handlungen) völlig aufgegeben worden ist -

1.110.18: nirmuktaḥ sarvapāpebhyo vyatītaḥ sarvavāgurāḥ/
na vaśe kasyacit tiṣṭhan sadharmā mātariśvanaḥ//.

- befreit von allem Üblen, über alle Fallstricke/Versuchungen hinweggegangen, in niemandes Macht [mich] befindend, die gleichen (charakteristischen) Eigenschaften wie der Wind habend (d.h. ungebunden und überall sein können) -

1.110.19: etayā satataṃ vṛttyā carann evaṃprakārayā/
dehaṃ saṃdhārayiṣyāmi nirbhayaṃ mārgam āsthitaḥ//.

- mittels dieser vṛtti immer wandelnd (d.h. auf solche Weise den Lebensunterhalt erwerbend), daß der Körper [gerade noch] zusammengehalten wird, (bin ich) jemand, der einen sicheren/gefahrlosen/ungefährlichen Pfad/Weg betreten hat."

Zu mokṣa vgl. S. 146-147.

Zu bhaya (in der Bedeutung "Gefahr" im Gegensatz zu abhaya) vgl. z.B. 1.85.14.

41 śvācarite mārge (1.110.20); śunāṃ vartate pathi (1.110.21).

handlung nur so viel Nahrung zu erbetteln, daß "der Körper [gerade noch] zusammengehalten" wird[42], kann man das Triebhafte und Verächtliche des kāmātman eigentlich treffend in Anlehnung an śvācarita als śvavṛtti bezeichnen.Damit könnte eine Verhaltensweise gemeint sein, bei der jemand ohne Selbstachtung Mitgefühl erheischt, indem er seine ganze Jämmerlichkeit zur Schau stellt, etwa wie Hunde um einen Bissen Nahrung betteln, indem sie jemanden flehentlich anblicken und sich auf der Erde wälzen. Sich wie ein Hund, beherrscht von Trieben (z.B. um einen Bissen Nahrung), aufzuführen: diesen śvācarito marga[43] will Pāṇḍu nicht einschlagen, der paßt zu kraftlosen und labilen Menschen; avīrya in solcher Weise ist Pāṇḍu jedoch nicht, selbst dann nicht, wenn er auf vīrya, seine spezifische Kṣatriya-Kraft und die (Betätigung seiner) Manneskraft, verzichten will.[44]

42 Vgl. 1.110.19c.

43 Eine ähnliche (aber nicht identische) Vorstellung von 'hündischem Verhalten' liegt offenbar Manu 4.4-4.6 zugrunde, wo śvavṛtti ein 'Synonym' für sevā ist (vgl. auch die Anm. 1 zu Manu 4.4-4.6: "śvavṛtti is like śvacaryā in MBh XIII,101,15 (nīcasevā)"). Als 'erniedrigenden' Dienst verstehen die Kommentatoren zu Manu einen Dienst, zu dem man [wie ein Hund] herbeigerufen wird, wobei man einen Befehl, ob es sich nun geziemt oder nicht, ausführen muß. Auf den kāmātman des Pāṇḍu-Textes bezogen, könnte man sagen, daß kāma in diesem Fall die Befehle erteilt, denen der kāmātman folgen muß.
Zu kāmātman vgl. auch die Verse 1.110.2-5.

Man beachte auch den möglichen Gegensatz kāma : brahmacarya, der in den Versen 1.159.13-14 recht anschaulich zu sehen ist; nach dieser Stelle ist brahmacarya = paraṃ dharma, und der Gegensatz dazu ist kāmavṛtta.

44 Texte und wörtliche Übersetzung:

1.110.20 nāhaṃ śvācarite mārge avīryakṛpaṇocite/
svadharmāt satatāpete rameyaṃ vīryavarjitaḥ//.

"Nachdem ich auf vīrya verzichtet habe, werde ich nicht Gefallen finden an dem Weg, den Hunde gehen, (einem Weg,) der zu einem kraftlosen (und) erbärmlichen [Menschen] paßt, welcher ständig (wegen kāma?) von dem [für ihn geltenden] dharma abweicht."

1.110.21: satkṛto 'satkṛto vāpi yo 'nyāṃ kṛpaṇacakṣuṣā/
upaiti vṛttiṃ kāmātmā sa śunāṃ vartate pathi//.

"Ob gut behandelt oder nicht gut behandelt: Wer mit erbärmlichem (d.h. Mitleid heischendem) Blick eine andere (als die von mir vorher beschriebene) Weise (zum Erwerb von Nahrung zur bloßen Erhaltung seines Lebens) anstrebt, der befindet sich auf dem Weg der Hunde als einer, der ein kāmātman ist."

Zu satkṛto 'satkṛto vgl. A. 8 (120).

Mit den Versen 1.110.6-21 liegt eine detaillierte Erklärung dessen vor, was Pāṇḍu unter suvṛttim anuvartiṣye tām ahaṃ pitur avyayām (Vers 6cd) versteht. Es wird deutlich, daß bei dem Ausdruck suvṛtti an den Erwerb des Lebensunterhaltes gedacht ist, und zwar in der Weise, wie sie für einen muni charakteristisch ist - in diesem Falle also: für einen wandernden Bettelasketen.[45] Aufgrund der angeführten Charakteristika sieht man, daß der beschriebene Asketentypus weitgehend übereinstimmt mit dem, der in der (späteren) Literatur gewöhnlich als bhikṣu oder saṃnyāsin bezeichnet wird. Allerdings verrät gerade das Fehlen dieser Bezeichnungen[46] in Pāṇḍus Rede, daß hier im ganzen[47] kein normativer Text vorliegt; offensichtlich war ein Terminus technicus für die vorbeschriebene Lebensweise noch nicht selbstverständlich. Insofern wäre es nicht zulässig, muni mit bhikṣu oder saṃnyāsin gleichsetzen, obwohl der Text - wie auch der Kommentar zeigt - eine solche Interpretation zuließe.[48]

Es stellt sich hier die Frage, ob die Pāṇḍu-Rede, wenigstens zu einem großen Teil, in einer Zeit entstanden ist, in der das Ordnen der verschiedenen, zum Teil weit zurückreichenden Askesepraktiken in Gestalt einer Lehre von den āśramas als sukzessiv zu durchlaufenden Lebensformen bzw. -abschnitten noch nicht ausgebildet war. Da es sich bei dem Vorstehenden um ein Argument e silentio handelt, kann man mit letzter Sicherheit darüber nichts sagen; allerdings spricht einiges dafür, daß es sich so verhält, zumal auch der Ausdruck āsrama im Pāṇḍu-Text vorkommt, aber hier kein Fachausdruck im Sinne der āśrama-Lehre ist.

Der Ausdruck āśrama in den sich anschließenden Versen wird nämlich weder in der Bedeutung "Einsiedelei" noch in der Bedeutung von sukzessiv zu

45 Zu suvṛtti vgl. 1.110.29 (A. 53): hier kündigt die im wesentlichen gleiche Formulierung das vānaprastha-Leben an, sie ist also anwendbar zur Bezeichnung asketischer Lebensformen schlechthin; vgl. auch 1.110.6 (A. 13).

46 Vgl. S. 174-175.

47 Auf den normativen Charakter der Verse 1.110.12-13 wurde schon hingewiesen, vgl. S. 152-153.

48 Das von Pāṇḍu selbst mehrfach verwendete Wort bhaikṣa könnte der Anlaß dazu gewesen sein, daß ein von bhaikṣa lebender Asket dann als bhikṣu bezeichnet wird. Pāṇḍu selbst verwendet das Wort bhikṣu nicht.

Nīl. gebraucht in seinem Kommentar mehrfach das Wort saṃnyāsa, um die muni-Lebensweise des Pāṇḍu zu erläutern, vgl. z.B. seinen Kommentar zu Vers 1.110.20. - Zu saṃnyāsa vgl. auch S. 206.

durchlaufenden Lebensstadien gebraucht, sondern wird vielmehr verwendet zur Bezeichnung verschiedener (Lebens-)Weisen des asketischen Sich-Abmühens. Als nämlich Pāṇḍu seine Absicht verkündet hat, ein Leben als wandernder Bettelasket zu führen, erheben seine Frauen Einspruch, denn in einem solchen Leben wäre für sie erkennbar kein Platz[49]. Kuntī und Mādrī drängen ihren Mann, eine andere Lebensweise zu wählen, so daß sie bei ihm bleiben können: "Es gibt nämlich auch (noch) andere āśramas," so argumentieren sie, "die mit uns beiden, deinen rechtmäßigen Frauen, zusammen möglich sind und (dabei doch) großes tapas /zu/ begehen /ermöglichen/." Auch diese von ihnen nicht näher spezifizierten "anderen āśramas", die alle in irgendeiner Form mahat tapas tap erfordern, führten mit Sicherheit dazu, svarga zu erlangen.[50] Kuntī und Mādrī sind bereit, für ihren Mann "die Schar der Sinne 'niederzulegen'" bzw. "die Freuden der Liebe aufzugeben" und "zahlreiches tapas" zu begehen.[51] Denn wenn er sie allein zurückließe, würden sie sicherlich das Leben aufgeben/sterben.[52]

Pāṇḍu gibt ohne jeden Einwand nach, und diese Bereitwilligkeit spricht für sich und zeigt, daß er trotz seiner kompromißlos klingenden Rede eigentlich noch gar keinen endgültigen Entschluß gefaßt hat. Er entwirft nun unverzüglich in einer zweiten Rede[53] ein Konzept für eine asketisch geprägte Lebensweise (den erwähnten "anderen āśrama"), an der auch seine Frauen teilnehmen können - eine Lebensweise, die im Vorgriff auf die Verse 1.110.34-35 als die eines vānaprastha bezeichnet werden kann und die entsprechend den Regeln nicht identifizierbarer āraṇyaśāstras durchgeführt

49 Vgl. Nīl. (A. 18).

50 1.110.26: anye 'pi hy āśramāḥ santi ye śakyā .../
āvābhyāṃ dharmapatnībhyāṃ saha taptvā tapo mahat/
tvam eva bhavitā sārthaḥ svargasyāpi na saṃśayaḥ//.

āśramāḥ, Plural, läßt keinen Zweifel daran, daß es sich zumindest um mehr als zwei āśramas handeln muß. - Im übrigen ist von svarga - nicht wie in 1.110.6a von mokṣa - die Rede.

51 1.110.27: praṇidhāyendriyagrāmaṃ bhartṛlokaparāyaṇe/
tyaktakāmasukhe hy āvāṃ tapsyāvo vipulaṃ tapaḥ//.

52 1.110.28: yadi āvāṃ ... tyakṣyasi tvaṃ .../
adyaivāvāṃ prahāsyāvo jīvitaṃ nātra saṃśayaḥ//.

53 Vers 1.110.29 ist der Beginn dieser Rede (Vers 1.110.35 ihr Ende):
yadi vyavasitaṃ hy etad yuvayor dharmasaṃhitam/
svavṛttim anuvartiṣye tām ahaṃ pitur avyayām//.

Zu 29cd vgl. 6cd (A. 13): svavṛtti : suvṛtti, sonst wörtlich dasselbe; Auch vi-ava-sā aus 6a wird in 29a sinngemäß aufgenommen, diesmal bezogen auf die Entscheidung der beiden Frauen, während es in 1.110.6 um Pāṇḍus eigenen Entschluß ging.

werden soll.

Sein Leben als vānaprastha wird - unter stillschweigender Einbeziehung seiner beiden Frauen - nach Pāṇḍus Vorstellungen nach folgenden Richtlinien verlaufen:[54] Nach Aufgeben des normalen, bequemen Lebens in der Gemeinschaft wird Pāṇḍu, indem er großes tapas begeht, in einem ausgedehnten Waldgebiet (mahāvana) herumziehen; dabei wird er als Kleidung Bastgewänder und als Nahrung Früchte und Wurzeln haben. Zu beiden Zeiten (der Dämmerung, d.h. morgens und abends) wird er Opfer ins Feuer darbringen; zu beiden Zeiten wird er sich reinigen; er wird aufgrund genau bemessener Nahrung abmagern; er wird sich in Rinde, Felle (oder Tierhäute) kleiden und Haarflechten tragen; er wird Kälte, Wind und Hitze hinnehmen, Hunger, Durst und Müdigkeit ertragen; er wird seinen Körper durch (das vorbeschriebene) schwerzubegehende tapas ausdörren; er wird als einer, der die Einsamkeit sucht, nachdenken; von Gekochtem und Ungekochtem leben; Manen und Götter mit Waldesgaben, Vedarezitation und Wasser erquicken.

Vers 1.110.34, der auf diese Ausführungen folgt, ist problematisch, da er inhaltlich keinen rechten Zusammenhang zum vorangegangenen (und auch zum nachfolgenden) Vers erkennen läßt; Pāṇḍu sagt: "Der Anblick eines Menschen, der ein vānaprastha ist, rief niemals unangenehme (Gefühle oder Gedanken)

54 Es handelt sich um das Textstück 1.110.30-33, das eine syntaktische Einheit bildet; vgl. hierzu die Verse 12.9.4-6,10.

1.110.30: tyaktagrāmyasukhācāras tapyamāno mahat tapaḥ/
valkalī phalamūlāśī cariṣyāmi mahāvane//.

Man beachte den Gegensatz grāma/vana, auf den angespielt wird, wodurch implizit den Annehmlichkeiten des Gemeinschaftslebens die Unbequemlichkeiten des Waldlebens gegenübergestellt werden. Sprockhoff (Saṃnyāsa, S. 40, Anm. 11) weist im übrigen im Zusammenhang mit den "Freuden des Dorflebens" auf diese MBh-Stelle hin in seinen Ausführungen zur Laghu-Saṃnyāsa- bzw. Kuṇḍika-Up.; er macht dabei auch auf die "mannigfachen Berührungspunkte" aufmerksam, die MBh 1.110. zu MBh 12.9. hat. Diesbezüglich wäre es jedoch besser, von ihrem dublettenartigen Charakter zu sprechen, vgl. A. 17.

1.110.31: agniṃ juhvann ubhau kālāv ubhau kālāv upaspṛśan/
kṛśaḥ parimitāhāraś cīracarmajaṭādharaḥ//.

1.110.32: śītavātātapasahaḥ kṣutpipāsāśramānvitaḥ/
tapasā duścareṇedaṃ śarīram upaśoṣayan//.

1.110.33: ekāntaśīlī vimṛśan pakvāpakvena vartayan/
pitṝn devāṃś ca vanyena vāgbhir adbhiś ca tarpayan//.

Gegen die Übersetzung von pakvāpakva mit "reif/unreif" sprechen Eggers' Hinweise (S. 28), daß reife und von selbst abgefallene Früchte (also keine unreifen oder gepflückten) dem im Walde Lebenden vorgeschrieben sind, ebenso das Kochen der Speisen sowie die Bewirtung von Göttern und Gästen.

bei Familienangehörigen hervor, wieviel weniger (noch) bei Dorfleuten/Untertanen."[55]

Wohl geht hieraus eindeutig hervor, daß die Verse 1.110.30-33 den vānaprastha charakterisieren, aber die Aussage von Vers 34 ist für die Gesamtaussage von Pāṇḍus zweiter Rede eher irrelevant. Dem Anschein nach werden die Angehörigen der eigenen Familie (oder des Sippenverbandes) denen der Dorfgemeinschaft (oder der Gesellschaft allgemein[56]) gegenübergestellt. Die Aussage würde demnach die Argumentation widerspiegeln, daß es für die eigene Familie schwerer hinzunehmen ist als für Außenstehende, wenn ein Verwandter in den Wald geht; aber - und das scheint der Kern von Pāṇḍus Aussage - wenn jemand das löbliche Leben eines vānaprastha wählt, gibt es für keine Seite Grund zu Klage und Kritik, denn ein solcher Lebenswandel muß von allen gebilligt werden. Somit scheint Vers 34 sich vorsorglich schon an all jene zu wenden, die Einwände oder gar Kritik vorbringen könnten. Das eigentlich Auffällige besteht darin, daß Pāṇḍu sich genötigt fühlt, vorab eine Art Rechtfertigung für den vānaprastha-Stand im allgemeinen und für sein eigenes Vorhaben im besonderen zu geben. Ferner bliebe auch zu fragen, was die Aussage an dieser Stelle soll, beispielsweise hätte sie sich inhaltlich wesentlich harmonischer an Vers 38 angeschlossen als Bestandteil der Botschaft, die der scheidende König in seine Hauptstadt zurückschickt.[57] Aber auch dort wäre sie bemerkenswert, weil man nach den Ursachen für eine solche Rechtfertigung fragen müßte.[58] Vielleicht sollte man Pāṇḍus Worte als beiläufigen Hinweis verstehen, daß sein abruptes Ausscheiden aus dem Amt des Königs (einschließlich der Tatsache, daß er alle Familienbande und -verpflichtungen so plötzlich aufgibt) durchaus als kein ganz gewöhnlicher Vorgang empfunden werden konnte[59] - sei es, vom ursprünglichen Verfasser selbst, sei es auch, von einem späteren Bearbeiter.

Für eine Bearbeitung spräche auch, daß sich Vers 35 nahtlos und logisch

55 1.110.34: vānaprasthajanasyāpi darśanaṃ kulavāsinām/
nāpriyāṇy ācaraj jātu kiṃ punar grāmavāsinām//.
Vgl. 12.9.9.

56 In diesem Sinne wäre die Übersetzung "Untertanen" zur Bezeichnung der Angehörigen dieser Gesellschaft aus der Sicht des Königs gerechtfertigt.

57 Vgl. S. 175-176.

58 Daß es sich einfach nur um 'Trostworte' für Familie und Volk handelte, scheint unwahrscheinlich, zumal jede persönliche Gefühlsäußerung fehlt.

59 Vgl. S. 162.

richtig an die Verse 30-33 anschließen würde: "Ich werde auf diese Weise (evam stellt den direkten Bezug zu den Versen 30-33 her) leben als einer, der nach der schrecklichen /und/ (zunehmend) schrecklicheren Vorschrift der śāstras verlangt, die für die im Walde Lebenden gelten, bis der Körper endet (d.h. bis ich sterbe)."[60] Mit dieser Bekräftigung seiner Absicht, in immer härteren asketischen Übungen bis an sein Lebensende nach den Regeln gewisser āraṇyaśāstras im Walde (vgl. mahāvane, 1.110.30d) zu leben, endet Pāṇḍus zweite Rede.

Die Form des asketischen Lebens, wie Pāṇḍu sie im Vorliegenden beschrieben hat, unterscheidet sich in mancherlei Hinsicht grundsätzlich von dem Leben als einsamer muni, das er in seiner ersten Rede dargestellt hat. Bestimmte Askesepraktiken, wie z.B. Fasten, Schlafentzug, Ertragen von Hitze und Kälte, machen zwar offenbar einen bedeutenden Teil des Waldlebens aus - sie werden als charakteristische Merkmale des vānaprastha-Lebens angesehen und als solche mahat tapas und duścaraṃ tapas genannt, wie wir gesehen haben - , aber gleichzeitig werden Reinigungsriten, Opfer und andere Haushälterpflichten weiter befolgt. Als Folge davon gibt der vānaprastha das Feuer nicht auf; er unterhält es zum Kochen und zum Opfern. Auch im Gegensatz zum geschorenen muni läßt er seine Haare wild/verfilzt wachsen und wäscht sich zweimal täglich. Für seinen Lebensunterhalt sorgt der vānaprastha selbst; er bettelt nicht: Was er als Kleidung und Nahrung benötigt, bezieht er mittels seiner eigenen 'Arbeit' aus dem Wald. Alle Verpflichtungen bewirken aber letzten Endes das Beibehalten von Bindungen, die der Asket vom muni-Typus ja gerade aufgeben will. Dies vor allem trennt den vānaprastha vom muni. Man könnte sagen, daß der muni deswegen gewissermaßen auf einer höheren Stufe bedingungsloser Askese steht; das muni-Leben ist, wenn man Pāṇḍus Formulierung aus Vers 6 aufgreifen will, in diesem Sinne eine über das übliche Maß hinausgehende Form von tapas. Andererseits bezeichnet Pāṇḍu aber auch das muni-Leben als vanavāsa, weist also daraufhin, daß es (zumindest zu einem beträchtlichen Teil) im Walde stattfindet, obwohl es

60 1.110.35: evam āraṇyaśāstrāṇām ugram ugrataraṃ vidhim/
kāṅkṣamāṇo 'ham āsiṣye dehasyāsya samāpanāt//.
Vgl. 12.9.11.

Ob es sich bei den āraṇyaśāstras um Lehrtexte oder andere verbindliche Vorschriften handelt, läßt sich anhand des Textes nicht ausmachen. Immerhin findet sich im Vaikh.Dh.S. (Eggers, S. 32) in den Regeln für Waldeinsiedler (allerdings ohne Frauen) folgende Vorschrift zur allmählichen Steigerung (d.h. Verschärfung) von asketischen Übungen: "(er soll) seinen Körper kasteiend, immer strengere Askese betreiben".

sich nicht, wie Pāṇḍu ebenfalls erkennen ließ, ausschließlich auf Waldgebiete beschränkt: Das muni-Leben umfaßt vielmehr die ganze Erde als Bewegungs-/Lebensraum.[61] Für den vānaprastha hingegen ist das Waldgebiet der einzige Lebensraum, seine eigentliche 'Heimstatt'. Eine gewisse Ortsgebundenheit ist unverkennbar; sie geht einher mit regelmäßigen Pflichten: Da Feuer unterhalten wird, muß Brennholz gesammelt werden; da Nahrung nicht erbettelt wird, muß sie gesucht (und eventuell zubereitet) werden; dasselbe gilt sinngemäß auch für die Kleidung. Dies alles bedingt gewisse unverzichtbare Hilfsmittel, die letztlich Besitz bedeuten. Auch das Beibehalten von Götter- und Manenopfern, die gastliche Bewirtung von devas und pitṛs, verrät, daß - wie WINTERNITZ es formulierte - "das Waldeinsiedlerleben eine Art beschränkten Hauslebens" ist.[62] Zwar sind die Haushälterpflichten auf das unabdingbar Nötige, auf ein Minimum, reduziert, aber sie werden im Prinzip nicht aufgegeben. Dadurch ist der vānaprastha aber noch in vielerlei Hinsicht in 'weltliche' Aktivitäten eingebunden, denen der muni ja gerade vollständig zu entgehen sucht durch Verzicht auf Feuer, Heimstatt, Gesellschaft und Besitz.[63]

Nur in zwei wirklich relevanten Punkten unterscheidet sich der vānaprastha vom gṛhastha: in bezug auf Keuschheit[64] und in bezug auf tapas. tapas besteht, wenn man Pāṇḍu folgen will, aus asketischen Praktiken, die vor-

61 Vgl. 1.110.7d: cariṣyāmi mahīm. Vgl. dazu Sprockhoff, Die Toten, S. 281: "Man kann ... beim Entsager auch nicht mehr von einer Hauslosigkeit im Sinne einer Heimatlosigkeit sprechen. Vielmehr verwirklicht sich sein Wesen im Nicht-Verweilen, 'überall' (sarvatra), und in einem freien, dem 'unbegrenzten Raume' (svayam ākāśe). Dieser ist sein 'Heim' ..."

62 Vgl. Winternitz, Āśramas, S. 220-221: "Da der Vānaprastha seine Familie in den Wald mitnehmen kann und er auch noch zu gewissen Opfern weiter verpflichtet ist, ist ja das Waldeinsiedlerleben eine Art beschränkten Hauslebens." - Vgl. didaktisches Material, zu vānaprastha z.B. 12.185.1-2; 13.130.1-57; zu parivrājaka z.B. 12.185.3. - Vgl. auch Sprockhoff, Die Alten, S. 409-420: Vor Ausbildung der āśrama-Lehre habe es vermutlich zwei Typen von "Waldsiedlern" gegeben, den (primär) "emigrierten", "im Walde" seßhaften (mit Feuer und daher [!] mit Hütte) und den "exilierten", "hüttenlos [und feuerlos] durch die Wildnis (araṇya) ziehenden Typ". Für den "Waldsiedler beiderlei Art" gilt: "Er darf nicht das Dorf ... betreten, um sich von dort Nahrung zu holen ... Statt sich ständig durch die Wildnis (araṇya) durchschlagen zu müssen ..., wird man ihm später erlaubt haben, im Walde (vana) Aufenthalt zu nehmen." Vgl. dazu auch A. 86 und A. 453 (318-319).

63 Nahrungszubereitung bedingt in gewisser Weise Arbeit, Feuer und Utensilien, daher ist bhaikṣa so konstituierend für Bindungslosigkeit.

64 Vgl. auch S. 184.

nehmlich als Mittel zur Disziplinierung des Körpers benutzt werden,[65] denn dem Waldleben liegt, wie auch Kuntī und Mādrī sagten, die Beherrschung der Sinne und Begierden zugrunde: in dieser Weise sei tapas ein wirksames Mittel, svarga zu erlangen.

Bezeichnenderweise verbindet Pāṇḍu jedoch mit der Vorstellung von mokṣa das muni-Leben: Nicht auf svarga, sondern auf mokṣa ist der Sinn des muni gerichtet. Die völlige Besitzlosigkeit ist gleichsam nur das äußere Zeichen für seine innere Einstellung zur Bindungslosigkeit. Diese Grundhaltung bestimmt alle Aspekte seines Daseins, wie gezeigt wurde, und auf diese Weise erschöpft sich das atīva-betriebene tapas des muni nicht in bestimmten qualvollen Techniken zur Sinnes- und Körperkontrolle und daraus resultierenden eventuellen 'Verdiensten' in bezug auf ein Nachtodschicksal. Das tapas des muni geht vielmehr weit darüber hinaus, indem es seine gesamte Lebensführung kennzeichnet. Das Streben nach mokṣa ist ein Ausdruck dafür, selbst wenn es sich, wie im Falle von Pāṇḍu, zunächst 'nur' als die Befreiung von Leidenschaften verstehen läßt; dieses tapas führt jedenfalls zur Loslösung von weltlichen Bindungen, im Idealfall zu Leidenschaftslosigkeit und Gleichmut. Ein solcher Prozeß erschöpft sich nicht in tapas-Techniken: Er ist in gewisser Weise eine Verinnerlichung des tapas.

Daß Pāṇḍu sich unvermittelt entschließt, das Weltleben aufzugeben, ohne vorher seine Pflichten als König und gṛhastha geregelt zu haben, ist bemerkenswert (vgl. 1.110.34 bzw. S. 159). In der Dharmaśāstra-Literatur wird ausdrücklich festgehalten, daß ein gṛhastha erst dann als vānaprastha leben soll, wenn er seinen Verpflichtungen als Haushälter nachgekommen ist.[66] Pāṇḍus abruptes Aufgeben von Königs- und gṛhastha-Pflichten muß aus dieser Sicht als ungewöhnlich betrachtet werden, selbst wenn man berücksichtigt, daß das Kapitel 110 vor einer in den Dharmaśāstra-Texten festgelegten verbindlichen āśrama-Regelung entstanden sein dürfte. Wie der Regelfall aussieht, wenn ein König in den Wald geht, wird ebenfalls im Ādi-Parvan geschildert; wegen der Anschaulichkeit des Beispiels ist zum Vergleich die Erzählung von Yayāti, Nahuṣas Sohn, gewählt worden:[67]

65 Man beachte, wie mahat tapas bzw. duścaraṃ tapas in den Versen 1.110.30-33 charakterisiert wird. - Körperbeherrschung/-disziplinierung ist kein Selbstzweck, sondern dient dazu, daß man sich so 'unmenschlich' quälen kann, daß man Macht erwirbt, vgl. S. 201, 243.

66 Vgl. z.B. Wezlers Hinweise auf MBh 12.236.4 ≈ Manu 6.2; BaudhDhS 2.17.5-7; Yājñ. 3.45 (vgl. Speiseresteesser, S. 110).

67 Vgl. z.B. auch 3.193.7-17 (König Bṛhadaśva).

Auch Yayāti - allerdings überdrüssig eines langen Lebens - beschließt, sich aus weltlichen Aktivitäten zurückzuziehen. Als erstes übergibt er ordnungsgemäß seinem Sohn Pūru Thron und Reich; dann geht er in den Wald.[68] Dort lebt er von Wurzeln und Früchten, wird ein dānta (d.h. einer, der in seinen Leidenschaften gezügelt ist) und geht "von hier aus" (d.h. direkt) in den Himmel.[69]

Dieselbe Geschichte stellt sich nach einer ausführlicheren Version folgendermaßen dar: Yayāti weiht seinen Sohn zum Nachfolger und lebt lange Zeit im Walde von Wurzeln und Früchten;[70] er besiegt seinen Zorn; er befriedigt Väter und Götter nach den Vorschriften für vānaprasthas, indem er "den Feuern opfert" (man beachte den Plural);[71] er ehrt Gäste durch aus dem Walde stammende Gaben und ernährt sich selbst von (Opfer-)Speiseresten und Ährenlesen.[72] Volle tausend Jahre verbringt er auf diese Weise. Dann durchläuft er verschiedene Stufen des Fastens bis hin zum völligen Verzicht auf Nahrung: Dreißig Jahre lang hat er nur Wasser als Nahrung; ein Jahr lang nur den Wind (vāyu); ein Jahr lang erhitzt er sich zwischen fünf Feuern; sechs Monate lang steht er auf einem Fuß, wobei der Wind (anila) seine Nah-

68 1.81.1: evaṃ sa nāhuṣo rājā yayātiḥ putram īpsitam/
rājye 'bhiṣicya mudito vānaprastho 'bhavan muniḥ//.

Vgl. dazu auch
1.80.24cd: abhyaṣiñcat tataḥ pūruṃ rājye sve sutam ātmajam//.
1.80.25: dattvā ca pūrave rājyaṃ vanavāsāya dīkṣitaḥ/
purāt sa niryayau rājā brāhmaṇais tāpasaiḥ saha//.

69 1.81.2: uṣitvā ca vane vāsaṃ brāhmaṇaiḥ saha saṃśritaḥ/
phalamūlāśano dānto yathā svargam ito gataḥ//.

Vgl. auch
1.82.2: devalokād brahmalokam saṃcaran puṇyakṛd vaśī/
avasat pṛthivīpālo dīrghakālam iti śrutiḥ//.

70 1.81.10: yayātir nāhuṣo rājā pūruṃ putraṃ kanīyasam/
rājye 'bhiṣicya muditaḥ pravavrāja vanaṃ tadā//.
Vgl. 1.81.1 (A. 68).

1.81.11: anteṣu sa vinikṣipya putrān yadupurogamān/
phalamūlāśano rājā vane saṃnyavasac ciram//.
Vgl. 1.81.2 (A. 69).

71 1.81.12: saṃśitātmā jitakrodhas tarpayan pitṛdevatāḥ/
agnīṃś ca vidhivaj juhvan vānaprasthavidhānataḥ//.

72 1.81.13: atithīn pūjayām āsa vanyena haviṣā vibhuḥ/
śiloñchavṛttim āsthāya śeṣānnakṛtabhojanaḥ//.

rung ist. So gelangt er in den Himmel.[73]

Der signifikante Unterschied zu Pāṇḍu ergibt sich schon aus diesem kurzen Vergleich: Yayāti wählt erstens das Waldleben nach einem langen, erfüllten Weltleben (im übrigen auch mit einer anderen Motivation als Pāṇḍu), und zweitens regelt er seine weltlichen Pflichten, indem er seinen Nachfolger einsetzt und - nach der ausführlichsten Version in Kapitel 81 - sogar dessen potentielle Rivalen um den Thron ausschaltet. Somit hat der scheidende König alles in seinen Kräften Stehende getan, um Bestand und Sicherheit des Reiches zu gewährleisten; erst dann folgt er seinen individuellen Wünschen.

In der Schilderung des vānaprastha-Lebens bietet die Yayāti-Erzählung aufschlußreiche Einzelheiten, zumal hier im Rückblick auf tatsächlich vollzogene Handlungen berichtet wird, während Pāṇḍu zunächst einmal nur seine Absichten und Vorstellungen über sein künftiges Leben artikuliert. Klar erkennbar ist auch bei Yayāti das "eingeschränkte Haushälterleben" des vānaprastha (mit den Hauptmerkmalen Opfer, Gästebewirtung, Verehrung von Göttern und Manen); die Nahrung besteht zunächst aus Wurzeln und Früchten und wird im Verlaufe des Waldlebens eingeschränkt auf "Speisereste" und "Ährenlesen". Besonders deutlich aber ist bei Yayāti zu sehen, wie das allmählich sich steigernde tapas des vānaprastha beschaffen sein kann, welches in Pāṇḍus zweiter Rede vage "die schreckliche [und] (zunehmend) schrecklichere Regel" genannt wurde: Die erste Stufe des vānaprastha-Lebens - und damit auch diejenige, die überhaupt noch Raum für eingeschränkte Haushälteraktivitäten bietet - ist gleichzeitig auch die zeitlich längste; sie dauert "tausend Jahre". Wie immer man solche Zeitangaben bewerten mag,[74] zumindest kann man sie als Hinweis auf eine außerordentlich lange Eingewöhnungsphase, die gewissermaßen eine Übergangszeit vom Welt- zum Waldleben darstellt, verstehen - dies insbesondere dann, wenn man sie in Relation zu den nachfolgen-

73 1.81.14: pūrṇaṃ varṣasahasraṃ sa evaṃvṛttir abhūn nṛpaḥ/
abbhakṣaḥ śaradas triṃśad āsīn niyatavāṅmanāḥ//.

1.81.15: tataś ca vāyubhakṣo 'bhūt saṃvatsaram atandritaḥ/
pañcāgnimadhye ca tapas tepe saṃvatsaraṃ nṛpaḥ//.

1.81.16: ekapādasthitaś cāsīt ṣaṇmāsān anilāśanaḥ/
puṇyakīrtis tataḥ svargaṃ jagāmāvṛtya rodasī//.

Zu 1.81.16cd vgl. 1.81.2cd (A. 69).

74 Vgl. z.B. Rüping, S. 87, wo er sich auf BĀU 3,8,10 bezieht, welche Stelle er "einen frühen Beleg für die Übersteigerung asketischer Gewaltleistungen ('viele tausend Jahre' heißt es!)" nennt, die "später in der hinduistischen und insbesondere in der episch-puranischen Literatur so häufig begegnet."

den Zeitangaben betrachtet. Klar ersichtlich ist außerdem, daß die Nahrung ein wesentliches Mittel zur Selbstdisziplinierung bildet; zusammenfassend könnte man das alles als tapas bezeichnen. Die Verschärfung des tapas, das heißt in diesem Fall: die Nahrungsverminderung, wird schrittweise durchgeführt und in immer kürzeren Abständen gesteigert: Dreißig Jahre lang ist wenigstens noch Wasser erlaubt; im Anschluß daran folgt ein Jahr totalen Hungerns ("Wind als Nahrung"). Aber das tapas wird dann noch weiter verschärft: Während der Asket ununterbrochen weiterhin hungert, setzt er sich zusätzlich anderen Anstrengungen, Belastungen und Qualen aus:

Ein weiteres Jahr dient zur totalen Auszehrung und Ausdörrung des Körpers mittels fünf Feuern;[75] daran schließt sich ein halbes Jahr an, das auf einem Fuße balancierend verbracht wird. Ob ein Mensch dreißig Jahre nur von Wasser und dann noch einmal zweieinhalb Jahre ohne jede Nahrung am Leben bleiben kann, ist eine müßige Frage. Die relevante Information liegt in der Relation der Zeitabschnitte zueinander, nämlich 1000 : 30 : 1 : 1 : 1/2 (das sind im übrigen geläufige Angaben in einem solchen Zusammenhang[76]). In jedem Falle wird klar, daß das "eingeschränkte Haushälterleben" eine relativ lange Vorstufe zur eigentlichen 'harten' Askese ist, in der ersichtlich neben Fasten und körperlichen Anstrengungen kein Platz mehr ist für Haushälterverpflichtungen; diese gehören als fester Bestandteil zur Vorbereitungsphase; erst wenn Körper und Geist in dieser langen Zeit entsprechend diszipliniert sind, beginnt eine Serie von konzentrierten tapas-Übungen, die in Tod und svarga einmünden.

Yayātis asketisches Leben[77] läßt sich in zwei Abschnitte gliedern, wie es auch durch die Formulierung "er wurde als vānaprastha ein muni" - oder, wenn man diese Interpretation vorzieht, "er wurde ein vānaprastha u n d ein muni" - angedeutet wird.[78] Nicht selbstverständlich, so wird damit beiläufig impliziert, ist jeder vānaprastha schon ein muni.

75 Vgl. S. 247-248.

76 Vgl. S. 345-346.

77 Zu Yayāti äußert sich auch van Buitenen, MBh-Übers., Bd. 1, S. 453 (devayāna, pitṛyāna, Wiedergeburtsdoktrin).
Vgl. auch Wezler, Speiseresteesser, S. 87-88.

78 Vgl. 1.81.1 (A. 68): vānaprastho 'bhavan muniḥ. Vgl. dazu 12.236.26.

Exkurs: Dialog zwischen Yayāti und Aṣṭaka

Im Zusammenhang mit Yayāti wird in einer didaktischen Partie des Epos sein langes Lehrgespräch mit Aṣṭaka überliefert,[79] in dem grundlegende Begriffe wie muni, bhikṣu und vānaprastha erörtert werden[80] - Begriffe also, die auch in der Pāṇḍu-Erzählung eine Rolle spielen, so daß ein kurzer, vergleichender Exkurs aufschlußreich erscheint:

Aṣṭaka[81] fragt Yayāti, wie (jeweils) ein gṛhastha, ein bhikṣu, ein brahmacārin, ein vānaprastha zu den Göttern gelangt.[82] Zweifellos handelt es sich hierbei - obwohl das Wort nicht fällt - um die oft beschriebene āśrama-Gliederung; der Reihenfolge selbst wird von Aṣṭaka offensichtlich keine Bedeutung beigemessen, woraus man möglicherweise schließen kann, daß sie noch nicht zur Norm erstarrt war.

Yayāti beantwortet die Frage, indem er zunächst definiert, was ein

79 Yayāti gelangt, wie auf den Seiten 163-164 geschildert, durch seine Askese direkt in den Himmel, wird aber wegen seines Hochmuts von Indra aus dem Himmel gestoßen und führt, während er fällt und fällt, ein langes, belehrendes Gespräch mit Aṣṭaka (vgl. 1.83.6 - 1.88.26; vgl. dazu 5.118.12 - 5.121.18).

80 Dieses Textstück umfaßt die Verse 1.86.1 bis 1.87.3 und enthält eine Fülle von Schwierigkeiten; meine Überlegungen zur Interpretation sind nur ein Versuch, sie zu lösen, ohne daß der Anspruch erhoben wird, eine in allen Fällen befriedigende Lösung gefunden zu haben.

Sprockhoff (Āraṇyaka II, S. 33-41) ist auf dieses Textstück, das er übersetzt, ebenfalls kurz eingegangen; ihn interessiert insbesondere der Begriff araṇya, der im gesamten Abschnitt vorkommt und den Sprockhoff konsequenterweise immer mit "Wildnis" und nicht mit "Wald" übersetzt.

81 Aṣṭaka ist ein rājarṣi (1.83.6), ein Sohn aus der Verbindung von Yayātis Tochter Mādhavī mit Viśvāmitra (vgl. 5.117.15; eine Anspielung darauf enthalten die Verse 1.88.21 und 1.88.26; eine ausführliche Darstellung findet sich im Udyoga-Parvan von 5.112 bis 5.117).

82 1.86.1: caran gṛhasthaḥ katham eti devān
katham bhikṣuḥ katham ācāryakarmā/
vānaprasthaḥ satpathe saṃniviṣṭo
bahūny asmin saṃprati vedayanti//.

Unter vānaprastha versteht Aṣṭaka offenbar also einen, "der sich auf den Pfad der Guten begeben hat"; durch ācāryakarman wird der Begriff brahmacārin (vgl. 1.86.2) umschrieben.

brahmacārin[83] bzw. ein gṛhastha[84] ist; er bringt also auch die Reihenfolge wieder in die übliche Form.

Als drittes charakterisiert er einen bestimmten muni-Typus wie folgt: "Einer, der aus eigener Kraft /lebt/ (d.h., der selbst für den Unterhalt seines Körpers sorgt), der sich vom Trug abgewendet hat, der anderen gibt, der anderen kein Leid zufügt: ein solcher muni /ist es, der/ die höchste siddhi erreicht, im Walde (araṇya) lebend als einer, der maßvoll/gezügelt ist bei der Suche nach Nahrung."[85]

Dies ist, um es unmißverständlich klarzustellen, Yayātis Antwort auf Aṣṭakas Frage nach dem vānaprastha, ohne daß er jedoch dies von Aṣṭaka benutzte Wort aufgreift.

Yayātis knappe Ausdrucksweise läßt erkennen, daß praktische Einzelheiten zugunsten 'idealtypischer' Schematisierung wegfallen; ihm kommt es ersichtlich darauf an, klar zu umreißen, welche geistigen Richtlinien das Leben des vānaprastha bestimmen. Unschwer ist aber zu erkennen, daß Yayātis Charakterisierung in den wesentlichen Prinzipien mit Pāṇḍus Vorstellung vom vānaprastha übereinstimmt. So kennzeichnet beispielsweise svavīryajīvin in großer Kürze all das, was Pāṇḍu ausführlicher zu Nahrung, Kleidung, Lebensweise im Walde, gesagt hat; die Essenz von Pāṇḍus Aussage ließe sich in der Tat mit dem Ausdruck svavīryajīvin treffend beschreiben. Ähnliches gilt, wenn Yayāti einfach dātṛ sagt und damit das Prinzip der Freigebigkeit anspricht, wobei die spezifische Freigebigkeit des vānaprastha in seiner Gastlichkeit gegenüber Göttern, Manen und Menschen besteht; denn da er ja keine Besitztümer mehr hat, die er noch weggeben könnte, bleibt das einzige, was er noch geben kann, seine eigene Nahrung. Gleichzeitig liegt mit

83 1.86.2: āhūtādhyāyī gurukarmasv acodyaḥ
pūrvotthāyī caramaṃ copaśāyī/
mṛdur dānto dhṛtimān apramattaḥ
svādhyāyaśīlaḥ sidhyati brahmacārī//.

84 1.86.3: dharmagataṃ prāpya dhanaṃ yajeta
dadyāt sadaivātithīn bhojayec ca/
anādadānaś ca parair adattaṃ
saiṣā gṛhasthopaniṣat purāṇī//.
Man beachte hier die konstituierenden Merkmale Opfer, Freigebigkeit, Gästebewirtung, die auch für den Asketen gelten, den Pāṇḍu als vānaprastha bezeichnet.

85 1.86.4: svavīryajīvī vṛjinān nivṛtto
dātā parebhyo na paropatāpī/
tādṛṅ muniḥ siddhim upaiti mukhyāṃ
vasann araṇye niyatāhāraceṣṭaḥ//.

dātṛ auch der wichtige Hinweis vor, daß der vānaprastha ein Gebender und kein Nehmender ist (um es einmal so zu formulieren); in Verbindung mit svavīryajīvin wird dies noch klarer: Indem er von seiner eigenen Kraft lebt, für seinen Lebensunterhalt selbst sorgt, ist er in der Lage, anderen zu geben, statt von anderen zu nehmen - auch hier die Ähnlichkeit zum gṛhastha.[86]

svavīryajīvin stellt den genauen Gegensatz zu aśilpajīvin dar; dieses Merkmal ist, wie Yayāti anschließend ausführt, ein wesentliches Charakteristikum des bhikṣu:

"aśilpajīvin (d.h. einer, der nicht von einem 'Handwerk' oder der eigenen Arbeitskraft lebt), das ist ein bhikṣu, der immer ohne Bleibe ist, immer seine Sinne besiegt hat, sich vollständig /von Bindungen/ freigemacht hat, der ohne Bleibe umherzieht, der allein durch die Lande geht, indem er leicht (d.h. ohne Habe/ohne Gepäck) (und) wenig (d.h. kurze Wegstrecken) wandert."[87]

Auch diese Beschreibung deckt sich im großen und ganzen mit Pāṇḍus Vorstellungen, wie sie sich in seiner ersten Rede über den von ihm als muni bezeichneten Asketen finden: Betteln, Unbehaustheit, einsames Herumwandern, Sichlösen von allen Bindungen. Es muß natürlich auffallen, daß das, was Pāṇḍu unscharf mit dem Ausdruck muni bezeichnet, von Yayāti eindeutig als bhikṣu klassifiziert wird - aber (wie sich noch zeigen wird): Auch der bhikṣu ist für Yayāti eine (besondere) Art von muni. Lassen wir nämlich die

86 Vgl. hierzu auch ātmānam upajīvan aus 13.130.47 ff. - Generell zu dem oben folgenden Dialog vgl. auch Sprockhoff, Āraṇyaka II, S. 32-41; auf S. 39-41 bemerkt er abschließend: "Das Wort vana führt nur Aṣṭaka im Munde. Hingegen thematisiert Yayāti ... die Dichotomie Grāma/Araṇya und den Muni, beides unter zwei Aspekten. Der Lebensraum des Muni war von jeher kontrovers. Der eine, den Yayāti vorstellt, ist deutlich der Bettler, ..., dem ... die Priorität eingeräumt wird gegenüber dem anderen, der, vom Dorf strikt getrennt - wie der klassische Vānaprastha - , im Araṇya lebt ... Wir haben in jenem Textstück gewiß nicht d a s Zeugnis, aber wohl e i n e s für die beginnende Auflösung der Unterscheidung von vana und araṇya als Lebensräumen von Asketen, wenn auf die Frage nach einem vānaprasthaḥ mit einem araṇyasaṃsthaḥ geantwortet wird. Die Geschichte des Vānaprastha-Instituts bleibt damit zwar noch unaufgehellt. Aber vor dem Hintergrund der von Yayāti skizzierten Unterschiede wird man den Muni mit dem Bhikṣu ..., den Araṇyavāsin mit einer nicht näher bestimmbaren Vorform des exilierten Waldsiedlers identifizieren können." Vgl. hierzu A. 62.

87 1.86.5 (zu laghu vgl. auch S. 324):
aśilpajīvī nagṛhaś ca nityaṃ jitendriyaḥ sarvato vipramuktaḥ/
anokasārī laghur alpacāraś caran deśān ekacaraḥ sa bhikṣuḥ//.

Verse 1.86.6 und 1.86.7[88] beiseite - die prinzipielle Feststellungen über den Zeitpunkt des Eintritts in das 'Waldleben' (*araṇyasaṃstha/araṇyavāsa*) und seine Verdienstlichkeit enthalten und zur Klärung des *vānaprastha*- bzw. *bhikṣu*-Begriffs wenig beitragen - , so kommen wir zu Aṣṭakas nächster Frage: "Wieviele (Arten von) *munis* gibt es oder auch wieviele (Arten von) *maunas*, das erzähle ..."[89]

Jetzt zeigt es sich, daß Yayāti grundsätzlich zwei Gruppen von *munis* unterscheidet, wobei das Unterscheidungskriterium ihr Aufenthaltsort ist: "Der gelte als *muni*, welcher, im Walde (*araṇya*) lebend, seinen Rücken dem Dorfe zukehrt, oder der, welcher im Dorfe lebend, seinen Rücken dem Walde (*araṇya*) zukehrt."[90]

Diese Antwort ist offenbar nicht dazu geeignet, Aṣṭaka die nötige Klarheit zu verschaffen, denn er fragt nach, wie denn einer dem Dorf den Rücken zukehre, während er im Walde (*araṇya*) lebt, und umgekehrt.[91]

Aṣṭakas Rückfrage ist für Yayāti Anlaß zu folgender Unterscheidung: "Ein vom Walde /lebender/ *muni* (*āraṇyo muniḥ*) sollte nichts vom Dorfe /Stammendes/ gebrauchen; auf solche Weise kehrt er dem Dorf den Rücken zu, während er im Walde (*araṇya*) lebt."[92] Yayātis *āraṇyo muniḥ* entspricht also seinem *muni/vānaprastha*. Ähnlich wie Pāṇḍu stellt damit auch Yayāti fest, daß ein *vānaprastha* sich vom Dorfleben abwendet und als Lebensraum ausschließlich den Wald[93] hat.

88 1.86.6: rātryā yayā cābhijitāś ca lokā
  bhavanti kāma vijitāḥ sukhāś ca/
  tām eva rātriṃ prayateta vidvān
  araṇyasaṃstho bhavituṃ yatātmā//.

1.86.7: daśaiva pūrvān daśa cāparāṃs tu
  jñātīn sahātmānam athaikaviṃśam/
  araṇyavāsī sukṛte dadhāti
  vimucyāraṇye svaśarīradhātūn//.

Vgl. Sprockhoffs Übersetzung in Āraṇyaka II, S. 37-38.
Zu 1.86.6 könnte man eventuell 6.24.69 oder 12.263.14 heranziehen.

89 1.86.8: kati svid eva munayo maunāni kati cāpy uta/
  bhavantīti tad ācakṣva śrotum icchāmahe vayam//.

90 1.86.9: araṇye vasato yasya grāmo bhavati pṛṣṭhataḥ/
  grāme vā vasato 'raṇyaṃ sa muniḥ syāj ...//.

91 1.86.10: kathaṃ svid vasato 'raṇye grāmo bhavati pṛṣṭhataḥ/
  grāme vā vasato 'raṇyaṃ kathaṃ bhavati pṛṣṭhataḥ//.

92 1.86.11: na grāmyam upayuñjīta ya āraṇyo munir bhavet/
  tathāsya vasato 'raṇye grāmo bhavati pṛṣṭhataḥ//.

93 In 1.86 ist nur von *araṇya* die Rede (vgl. A. 80); vgl. aber 1.110.30: *mahāvane*, 1.110.33: *vanyena* und - im Widerspruch dazu - 1.110.35: *āraṇyaśāstrāṇām*.

Man kann nun logischerweise erwarten, daß mit der sprachlichen Umkehrung dieses Sachverhalts derjenige muni ("der im Dorfe lebt und dem Wald den Rücken zukehrt") gemeint sein wird, den Yayāti vorher selbst als bhikṣu bezeichnete. Das stellt sich in der Tat heraus, denn alle Merkmale sind charakteristisch für den wandernden Bettelasketen:

"Der [andere] muni ist einer, der ohne Feuer ist, ohne Bleibe, ohne gotra, ohne caraṇa (d.h. Zugehörigkeiten zu einem Clan oder zu einer vedischen Schule werden für ihn keine Rolle mehr spielen), [er ist] einer, der sich als Bekleidung (nur) ein Bastgewand wünscht so groß wie ein Lendentuch; [er ist] einer, der sich als Speise nicht mehr wünscht als das, was das Leben aufrechterhält. Auf solche Weise kehrt er dem Wald (araṇya) den Rücken zu, während er im Dorfe lebt."[94]

Mit anderen Worten: Ein von allen vorbeschriebenen Bindungen gelöster muni (oder bhikṣu) muß nicht unbedingt im Wald leben; sein Lebensraum ist "die ganze Welt", die er durchwandert;[95] dabei kommt er auch in Berührung mit menschlichen Gemeinschaften - ja: er muß es geradezu, weil er als aśilpajīvin seinen Lebensunterhalt erbettelt - aber: der bhikṣu ist derjenige muni, der selbst im Dorf (wobei er sozusagen "dem Wald den Rücken zukehrt"), unter Menschen (d.h. unter erschwerten Bedingungen[96]), seinem asketischen, bindungslosen Leben treu bleibt.[97] Da er mitten in der Welt, ihren Versuchungen ausgesetzt, seine bhikṣu-Lebensweise befolgt, bewertet Yayāti diesen muni höher als den āraṇyo muniḥ:

94 1.86.12: anagnir aniketaś ca agotracaraṇo muniḥ/
kaupīnāc chādanaṃ yāvat tāvad icchec ca cīvaram//.

Zu anagni bzw. aniketa vgl. auch 12.237.5.

1.86.13: yāvat prāṇābhisaṃdhānaṃ tāvad icchec ca bhojanam/
tathāsya vasato grāme 'raṇyaṃ bhavati pṛṣṭhataḥ//.

Die Definition aus 1.86.9 ist also, wie sich im nachhinein herausstellt, ein rhetorischer Kunstgriff, um eine besonders knappe - fast sūtra-artige - Definition zu schaffen, eine für die mündliche Tradierung besonders leicht einprägsame Formulierung; wie bei einem echten sūtra ist die Formulierung nur mit einem Kommentar verständlich, der hier in den Versen 11-13 vorliegt.

95 Vgl. S. 160-161.

96 Vgl. auch Vers 1.87.2.

97 In einer anderen didaktischen Partie findet sich die Aussage, daß eben dort, wo ein dānta lebt, sich auch das araṇya bzw. der āśrama befindet (vgl. 12.154.36).

"Welcher aber [von diesen beiden] seine Sinne besiegt hat, indem er (selbst wenn er im Dorf lebt!) die Begierden aufgibt, nachdem er die Opferriten aufgegeben hat: [dieser] *muni* (d.h. der *bhikṣu*) dürfte das *mauna* praktizieren, der dürfte (schon) in der Welt die *siddhi* erlangen."[98]

An diese Ausführungen schließt Yayāti eine rhetorische Frage an, mit der er Selbstverständliches über Weltmenschen feststellt.[99] Dadurch gibt er zu verstehen, daß seine nachfolgenden Bemerkungen über Asketen genau so Selbstverständliches enthalten - wenn auch erst die vorangestellte Frage (die sonst recht funktionslos im Kontext steht) die Aufmerksamkeit darauf lenkt: Die Reinheit des Asketen ist doch in Wirklichkeit wichtiger und verehrungswürdiger als die nur äußere Reinheit des Weltmenschen, denn sie ist nicht durch Körperpflege und Sauberkeit, sondern durch *tapas* zustandegekommen, und der bis auf die Lebensfunktionen reduzierte Körper ist nur noch das Gefäß für Seele oder Geist:

"Ein [Asket] (dagegen) ist durch *tapas* mager geworden, ist [durch *tapas*] ausgedörrt; Fleisch, Knochen [und] Blut sind [durch *tapas*] abgezehrt. Wenn er, nachdem er das *mauna* praktiziert, zu einem *muni* wird, der über den Ge-

98 1.86.14: yas tu kāmān parityajya tyaktakarmā jitendriyaḥ/
ātiṣṭheta munir maunaṃ sa loke siddhim āpnuyāt//.

Auch das Aufgeben von rituellen Handlungen weist darauf hin, daß es sich hier nicht um den *vānaprastha*, sondern um den *bhikṣu* handelt (vgl. auch 1.110.16-17 in A. 40 sowie S. 160-162). Sprockhoff (Āraṇyaka II, S. 38) übersetzt *maunaṃ* mit "Schweigersein" und *loke siddhim āpnuyāt* mit "der dürfte in [diesem] Lebensraum zur Vollendung gelangen", wobei er in einer Anmerkung zu *loka*/Lebensraum auf Gonda, Loka, verweist.

99 1.86.15: dhautadantaṃ kṛttanakhaṃ sadā snātam alaṃkṛtam/
asitaṃ sitakarmasthaṃ kas taṃ nārcitum arhati//.

Wörtliche Übersetzung: "Muß man nicht einen [(Welt-)Menschen] achten/(ver-)ehren, der [seine] Zähne reinigt, [seine] Nägel schneidet, der immer gebadet und geschmückt/gepflegt ist, der (obwohl) nicht-weiß (*asita*), (doch) mit weißen Handlungen (*sitakarma-*) befaßt ist?"

Was mit dem Gegensatzpaar *sita/asita* gemeint ist, bleibt unklar; auch die Übersetzungen von van Buitenen ("and though black of complexion is white in his acts", MBh-Übers. Bd. 1, S. 205) und Sprockhoff ("der [obwohl] dunkel [von Aussehen, doch] weiß in seinem Tun ist", Āraṇyaka II, S. 38) erhellen diese Stelle nicht.
Eventuell könnte man *śuklakarmarata* aus 13.14.153 zum Vergleich heranziehen; eventuell wäre auch zu berücksichtigen, daß z.B. schlechte Nägel oder schwarze Zähne Omen für Verfehlungen in einem früheren Leben sind (vgl. Gampert, S. 202, 208).

Zu *snāta/alaṃkṛta* könnte man auch 12.221.35 heranziehen.

gensätzen steht (nirdvandva), dann erobert er sich die andere Welt, nachdem er diese Welt ersiegt hat.[100] Wenn aber ein muni seine Nahrung wie eine Kuh (nur noch) mit dem Munde sucht, dann gereicht (bereits) seine frühere Welt zur Unsterblichkeit."[101]

Ohne die rhetorische Frage (Vers 15) würde die inhaltliche Einheit der Verse 1.86.14 und 16 sofort ins Auge fallen, zumal 1.86.16cf schon in der Diktion eine große Ähnlichkeit mit 1.86.14cd aufweist.[102] Aber auch Vers 17 zielt in diese Richtung, zeigt er doch die höchstmögliche Vollendung des muni-Lebens auf.

Zusammenfassend kann man sagen: Vor dem Hintergrund der Verse 5, 12 und 13 bezieht sich Vers 14 auf einen muni vom bhikṣu-Typus; auch der Ausdruck tyaktakarman weist darauf hin, daß hier kein muni vom vānaprastha-Typus gemeint ist. Die Verse 16 und 17 gehen vom muni/bhikṣu des Verses 14 aus. Nach der Charakterisierung gemäß den Versen 5, 12 und 13 lebt ein solcher Asket von Bettelgaben, durchwandert die Lande, ist ohne Feuer, ohne Bleibe, hat kein gotra und kein caraṇa mehr; er hat sich auch innerlich gelöst von allen Bindungen; er reduziert Nahrung und Kleidung auf das Allernötigste. Gemäß Vers 14 praktiziert er als muni das mauna (womit hier der Zustand des muni-Seins und nicht unbedingt "Schweigen" gemeint sein dürfte[103]), wenn er Begierden und "Werke" aufgegeben hat und Herr über seine Sinne ist. Wenn er dies erreicht hat, ist ihm siddhiṃ loke sicher. Vers 16 macht klar, daß damit erst ein Teilziel erreicht worden ist, denn es gilt, noch eine "andere",

100 1.86.16: tapasā karśitaḥ kṣāmaḥ kṣīṇamāṃsāsthiśonitaḥ/
yadā bhavati nirdvandvo munir maunaṃ samāsthitaḥ/
atha lokam imaṃ jitvā lokaṃ vijayate param//.

Vgl. auch Sprockhoffs Übersetzung (Āraṇyaka II, S. 38-39): "Der von [glutvoller] Kasteiung (tapas) zerfurcht [und] verdorrt ist, der an Fleisch, Knochen und Blut geschrumpft ist, wenn er frei von den [Gegensatz-]Paaren (wie Freude und Leid usw.) wird, ist ein Muni, der dem Schweigersein obliegt; dann überwältigt er, nachdem er diesen Lebensraum besiegt hat, [auch] den Lebensraum danach."

101 1.86.17: āsyena tu yadāhāraṃ govan mṛgayate muniḥ/
athāsya lokaḥ pūrvo yaḥ so 'mṛtatvāya kalpate//.

Zu govṛtti (u.ä.) vgl. Sprockhoff, Saṃnyāsa, S. 127; hiernach sucht sich der Turīyātīta, der Vegetarier ist, seine Nahrung, die nur zur Erhaltung seines Lebens dient, "nach Kuhart", das heißt, daß einzig der Mund zum Empfang des Almosens gebraucht wird.

102 Man beachte: munir maunam (sam-)ā-sthā; vgl. loke siddhim āpnuyāt mit lokam imaṃ jitvā lokaṃ vijayate param.

103 Vermutlich faßt auch Sprockhoff (vgl. A. 98, 100) mauna in solcher oder ähnlicher Weise auf.

eine "jenseitige Welt" zu erobern. Wenn der Körper durch tapas auf Haut und Knochen reduziert worden ist u n d wenn der Asket das mauna praktiziert, dann wird er zu einem nirdvandvo muniḥ; erst dieser vollkommen gleichmütige, über allen Gegensätzen stehende Asket erobert sich - zusätzlich zu dieser - auch die andere Welt. Vers 1.86.17, wenn ich ihn richtig verstanden habe, zeigt, daß der Asket darüber hinaus noch Unsterblichkeit rückwirkend als Lohn auch für sein früheres Leben erreichen kann; dies allerdings ist nur durch eine besonders mühsame Lebensweise möglich.

Es ist also ersichtlich, daß ein muni mit Erreichen des mauna noch nicht sein Endziel erreicht hat. Dies erreicht er vielmehr erst Schritt für Schritt, wobei Vers 1.86.17 den wirkungsvollsten, aber auch den schwierigsten Weg aufzeigt. Somit erübrigt sich die Frage, ob in den Versen 14, 16 und 17 von verschiedenen munis der 'bhikṣu-Klasse' die Rede ist - was der Subdifferenzierung eines 'bhikṣu-āśrama' gleichkäme, vergleichbar den Subkategorien des saṃnyāsa-āśrama etwa in den Saṃnyāsa-Upanischaden[104] - , oder ob der muni/bhikṣu etwa gegen den muni/vānaprastha abgegrenzt werden soll: Die Verse 14, 16 und 17 stellen eine einheitliche Folge dar, indem sie den muni vom bhikṣu-Typus und seine allmählich fortschreitende Vollendung beschreiben.

Auch die ersten drei Verse des folgenden Kapitels gehören inhaltlich zu dem vorangegangenen. Aṣṭaka fragt, welcher von beiden - das heißt, der dem Dorf den Rücken zukehrende muni (= vānaprastha) oder der dem Wald (araṇya) den Rücken zukehrende muni (= bhikṣu) - zuerst 'göttergleich' wird, wo doch beide wie Sonne und Mond dahineilten.[105]

Yayāti hatte bereits mit Vers 1.86.14 klargestellt, daß er die bhikṣu-Lebensweise höher bewertet; im Einklang damit sagt er jetzt: "Ohne Bleibe [ist er] unter den Haushältern, gezügelt [ist er] unter denen, deren Verhalten von Leidenschaften bestimmt wird: der bhikṣu, noch insofern er im Dorfe lebt, gelangt als erster von den beiden dahin (d.h. wird früher 'göt-

104 Vgl. auch didaktisches episches Material, z.B. 13.129.16-30 (über die vier bhikṣu-Arten, die nach mokṣa streben, bes. Vers 13.129.29); 13.129.35-55 (zum munidharma bzw. ṛṣidharma); 13.130.1-57 (zum dharma der vānaprasthas).

105 1.87.1: kataras tv etayoḥ pūrvaṃ devānām eti sātmyatām/
ubhayor dhāvato rājan sūryācandramasor iva//.

Zu etayoḥ vgl. Vers 1.86.9 (A. 90). - Sprockhoff übersetzt 1.87.1ab: "Wer von diesen beiden aber gelangt zuerst zur Einheit mit den Göttern..." (vgl. Āraṇyaka II, S. 39).

tergleich')"[106] - das heißt: der bhikṣu erreicht früher als der vānaprastha das Ziel, weil er inmitten der Weltmenschen unbeirrt sein asketisches Leben führt, weil er sich Versuchungen aussetzt, ihnen aber nicht erliegt[107] -, "aber /er tut das/ als einer, der nicht ein langes Leben erlangt; welcher /dagegen ein langes Leben/ erlangt, der verändert sich /ständig verfallend/. Wenn einer 'ein asketisches Leben führt' (tapyeta), dann dürfte er, nachdem er das (nämlich tapas) getan hat, ein anderes tapas wandeln (d. h., wenn er eine tapas-Übung beendet hat, beginnt er mit einer anderen)."[108]

Indem nun doch einmal eine didaktische Partie etwas ausführlicher behandelt wurde, kann man feststellen, daß die von Pāṇḍu und Yayāti genannten Charakteristika bezüglich des muni/bhikṣu bzw. vānaprastha im wesentlichen übereinstimmen. Wenn man auch nicht vergessen darf, daß es sich um zwei inhaltlich unterschiedliche Partien des Epos handelt, von einen Text auf den anderen also nur bedingt Rückschlüsse zulässig sind, so gibt es doch Gemeinsamkeiten, die dafür sprechen, daß die Entstehungszeit beider Partien noch relativ nahe beieinander gelegen haben dürfte. So fehlt z.B. in beiden die Verwendung des Terminus āśrama im Sinne von sukzessiven Lebensstufen; folgerichtig gelten in beiden Partien muni/bhikṣu bzw. vānaprastha als nebeneinander bestehende, alternative Möglichkeiten asketischen Lebens. Übereinstimmend wird auch die Lebensform 'wandernder Bettelasket' als die schwierigere angesehen, wenn sich auch der Pāṇḍu-Text jeder direkten Wertung hinsichtlich der 'Verdienstlichkeit' enthält. Darüber hinaus fällt in

106 1.87.2: aniketo gṛhastheṣu kāmavṛtteṣu saṃyataḥ/
grāma eva vasan bhikṣus tayoḥ pūrvataraṃ gataḥ//.

107 Vgl. 1.86.14 (A. 98).

108 1.87.3: aprāpya dīrgham āyus tu yaḥ prāpto vikṛtiṃ caret/
tapyeta yadi tat kṛtvā caret so 'nyat tatas tapaḥ//.

Vgl. Sprockhoffs Übersetzung (Āraṇyaka II, S. 39): "..., ohne jedoch ein langes Leben erlangt zu haben (...); wer /dies/ erlangt hat, verändert sich /ständig verfallend/. Wenn einer sich kasteit, der dürfte, wenn er die /eine Kasteiung/ vollzogen, dann weiter andere Kasteiung betreiben." In seiner Anmerkung 122 weist Sprockhoff in bezug auf vikṛti auf seinen Aufsatz "Die Alten", S. 407 f., hin.
Ich bin mit meiner Übersetzung weitgehend Sprockhoff gefolgt, insbesondere in bezug auf vikṛti; sein Interpretationsansatz erscheint mir insgesamt plausibler als meine Überlegung, daß dieser Vers sich auf einen Asketen bezieht, der, ungeachtet seines Alters, von seiner asketischen Lebensweise abfallen würde und der danach wieder Askese (und zwar andere Askeseübungen) begehen sollte.
1.87.3cd gibt nach meiner Auffassung die Begründung, warum ein Asket nicht alt wird oder, falls doch, nur unter allmählichem Verfall seiner Kräfte: die kontinuierliche asketische Lebensweise ist kräftezehrend.

beiden Texten die relativ freie Verwendung des Ausdrucks muni auf, ein Indiz dafür, daß festgeprägte, verbindliche Termini für asketische Lebensweisen noch nicht in Gebrauch waren. Der Ausdruck muni ist 'ideologisch' offenbar so wenig besetzt, daß er zur Bezeichnung unterschiedlicher Formen asketischen Lebens benutzt werden kann und in Ermangelung anderer, gängiger Fachausdrücke auch benutzt wird. Yayāti verwendet ihn folgendermaßen: (erstens) als Bezeichnung für vānaprastha, (zweitens) als Sammelbegriff für vānaprastha und bhikṣu, (drittens) als Bezeichnung für bhikṣu. Pāṇḍu benutzt das Wort muni nur einmal, wobei aus der sich daran anschließenden Charakterisierung dann hervorgeht, daß er damit den gleichen Asketentypus meint, den Yayāti als bhikṣu bezeichnet.[109]

Der Pāṇḍu-Text gibt Aufschluß über die Vorstellungen eines Laien vom asketischen Leben; dementsprechend unscharf können die verwendeten Termini bleiben;[110] Pāṇḍu zählt die Charakteristika eher unsystematisch und teilweise schlagwortartig (und immer aus seiner Sicht) auf; das paßt durchweg zum Charakter der erzählenden Partie.

Yayātis Erklärungen haben dagegen von Anfang an das Gewicht von autoritativen Lehrmeinungen, zumal Yayāti als erfolgreich praktizierender Asket gewissermaßen als 'Experte' aufgefordert wird, eine verwirrende Vielfalt von Meinungen richtigzustellen.[111] Yayātis Ausführungen sind also allgemein gültige Definitionen; entsprechend knapp und prägnant ist seine Ausdrucksweise, was z.B. anschaulich an solchen Worten wie svavīryajīvin und aśilpajīvin zu sehen ist.

Der Yayāti-Text kann kein Spiegel oder gar ein Korrektiv zum Pāṇḍu-Text sein, stellt aber eine nützliche Ergänzung dazu dar.

Nach diesem Exkurs wieder zum Fortgang der Pāṇḍu-Erzählung:

Nachdem Pāṇḍu seine Absicht, als vānaprastha zu leben, ausgesprochen hat, geht er sofort daran, sie in die Tat umzusetzen: Zusammen mit seinen Frauen legt er die kostbaren Gewänder und allen Schmuck ab, verschenkt sie und schickt sein Gefolge mit einer Botschaft in seine Hauptstadt zurück: "Wenn /ihr/ nach Nāgapura (d.h. Hastināpura) gekommen /seid/, verkündet

109 Obwohl Pāṇḍu das Wort bhaikṣa mehrfach verwendet, kommt das Wort bhikṣu bei ihm nicht vor, vgl. auch A. 48.

110 Daß der Verfasser des Textes sich in anderen Details offensichtlich doch an normativen Vorstellungen orientierte, ist eine Diskrepanz innerhalb des Textes, die aber für die obigen Überlegungen ohne Belang ist.

111 Vgl. 1.86.1 (A. 82).

/dies/: 'Pāṇḍu ist in den Wald fortgegangen'."[112] Mit seinen Frauen zusammen habe er alles 'von sich geworfen' und sei aufgebrochen.[113] Dies ist keine 'frohe Botschaft' für sein Gefolge: jammernd und klagend verlassen ihn alle nach diesen "fürchterlichen Worten"; tiefe Trauer erfaßt auch seinen (Halb-)Bruder Dhṛtarāṣṭra, sobald er davon erfährt.[114]

Fortan ernährt sich Pāṇḍu von Wurzeln und Früchten; er wandert mit Kuntī und Mādrī zu verschiedenen heiligen Orten, überquert schließlich den Himavant und kommt zuletzt in Śataśṛṅga an.[115] Bereits in diesem Stadium wird er tāpasa genannt; seine 'Pilgerfahrt' und Ernährungsweise werden also offenbar als Askese gewertet. Ausdrücklich wird auch vermerkt, daß er während dieser ganzen Zeit unter dem Schutz von 'höheren Wesen', siddhas und paramarṣis, steht.

Am vorläufigen Ziel seiner pilgerfahrtartigen Wanderung angekommen, wendet sich Pāṇḍu śreṣṭhaṃ tapas zu; dabei ist er "ein wohlgefälliger Anblick für die Scharen der siddhas und cāraṇas", die ihn umgeben.[116] Er ist gehor-

112 1.110.36-37; bes. 1.110.37d: pāṇḍuḥ pravrajito vanam (vgl. 1.110.24).

113 1.110.38: arthaṃ kāmaṃ sukhaṃ caiva ratiṃ ca paramātmikām/
pratasthe sarvam utsṛjya sabhāryaḥ kurupuṃgavaḥ//.

114 1.110.39-41; bes. 1.110.39d: karuṇā giraḥ (vgl. 1.110.34, A. 55).

115 1.110.42: rājaputras tu kauravyaḥ pāṇḍur mūlaphalāśanaḥ/
jagāma saha bhāryābhāṃ tato nāgasabhaṃ girim//.

1.110.43: sa caitraratham āsādya vāriṣeṇam atītya ca/
himavantam atikramya prayayau gandhamādanam//.

1.110.44: rakṣyamāṇo mahābhūtaiḥ siddhaiś ca paramarṣibhiḥ/
uvāsa sa tadā rājā sameṣu viṣameṣu ca//.

1.110.45: indradyumnasaraḥ prāpya haṃsakūṭam atītya ca/
śataśṛṅge ... tāpasaḥ samapadyata//.

Pāṇḍus Wanderung Richtung Norden ist sicherlich symbolträchtig, auch wenn in diesem Text keine Institutionalisierung erkennbar ist; zu mahāprasthāna vgl. z.B. Krick (S. 110) oder Olivelle (Ritual Suicide, S. 20). Pāṇḍus große Reise ist im übrigen auch wirklich seine letzte Reise (vgl. 1.110.35, A. 60).

116 1.111.1: tatrāpi tapasi śreṣṭhe vartamānaḥ sa vīryavān/
siddhacāraṇasaṃghānāṃ babhūva priyadarśanaḥ//.

Sein besonderes Verhältnis zu den siddhas und cāraṇas geht auch aus Vers 1.111.3 hervor, der seines Inhalts wegen direkt auf 1.111.1 folgen sollte, vgl.
1.111.3: keṣāṃcid abhavad bhrātā keṣāṃcid abhavat sakhā/
ṛṣayas tv apare cainaṃ putravat paryapālayan//.

Hier wird besonders deutlich, in welchem Umfang er das Wohlwollen die-

sam, redet ohne Selbstsucht (zu diesem śreṣṭhaṃ tapas gehört Schweigen also nicht); er ist gezügelt und beherrscht seine Sinne (genug), "um durch eigenes vīrya vorwärts in den Himmel zu gehen".[117] "Als er aber lange Zeit hindurch 'fleckenloses' tapas erlangt hatte, wurde er einem brahmarṣi ebenbürtig/ähnlich."[118]

Nun schickt er sich an, mit seinen Frauen (noch weiter) nach Norden vorzudringen, "weil er an das /jenseitige/ Ufer des Himmels übersetzen wollte" - aber die ihn umgebenden tāpasas warnen ihn[119]: Jene Regionen seien "schwer zu begehen"; es seien "Länder mit ewigem Schnee", ohne Pflanzen, ohne Tiere; erst wenn man sie überquert habe, gelange man dorthin, wo sich die Götter, Gandharvas und Apsaras aufhielten. Aber nur der Wind(gott), die siddhas und paramarṣis könnten dorthin gelangen.[120]

Als Pāṇḍu das hört, ist er "bestürzt" (abhitapta), denn er erkennt: Für einen, der - wie er - keine Nachkommen hat, gibt es "keine Tür im Himmel".[121] Mit vier Schulden werde ja der Mensch geboren, und von denen, die

ser Wesen genießt: ihre Beziehung zu ihm ist wie zu einem Bruder, Freund, Sohn. Warum sie ihm "Schutz" gewähren (1.110.44), geht aber nicht aus dem Text hervor.
Die 'höheren Wesen' werden auch als tāpasa (1.111.5) oder tapodhana bezeichnet, sind also in jedem Falle Wesen, die eindeutig über tapas verfügen.

117 1.111.2: śuśrūṣur anahaṃvādī saṃyatātmā jitendriyaḥ/
svargaṃ gantuṃ parākrāntaḥ svena vīryeṇa .../.

śuśrūṣā gehört u.a. zum dharma des brahmacārin (vgl. z.B. Sprockhoff, Saṃnyāsa, S. 122); vgl. auch 1.3.79-82; die Stelle ist wohl so zu verstehen, daß Pāṇḍu seinen Pflichten eifrig und konzentriert obliegt.

vīrya bedeutet hier: Resultat seiner tapas-Übungen, vgl. S. 189, 222.

118 1.111.4: sa tu kālena mahatā prāpya niṣkalmaṣaṃ tapaḥ/
brahmarṣisadṛśaḥ pāṇḍur babhūva .../.

tapas hier: Resultat seiner tapas-Übungen.

brahmarṣi: zu erwarten wäre: rājarṣi; der Vergleich zeigt, wie verdienstvoll sein tapas ist.

119 1.111.5: svargapāraṃ titīrṣan sa śataśṛṅgād udaṅmukhaḥ/
pratasthe saha patnībhyām abruvaṃs tatra tāpasāḥ/ .../.

Zur Vorstellung svargapāraṃ titīrṣan vgl. A. 23 (36-37).

120 1.111.6-10; man beachte bes.: durgān deśān (1.111.6b); santi nityahimā deśā (1.111.8a); vāyur eko 'tigād yatra siddhāś ca paramarṣayaḥ (1.111.9cd). - Offensichtlich werden, zumindest diesem Text zufolge, Unterschiede zwischen paramarṣis und brahmarṣis (vgl. A. 118) gemacht.

121 1.111.11: aprajasya mahābhāgā na dvāraṃ paricakṣate/
svarge tenābhitapto 'ham aprajas tad bravīmi vaḥ//.

den dharma kennen, sei festgelegt worden, daß es keine Welten gäbe für den, der diese Schulden nicht rechtzeitig tilge.[122] Dem Gesetz nach sei er, Pāṇḍu, von allen Schulden frei bis auf die eine gegen die Vorväter; das quäle ihn.[123] Denn mit dem Tod seines Körpers würden ja auch seine Vorväter vernichtet. Solle auch er seine Nachkommen im Levirat zeugen lassen?[124]

Diese Frage beantworten ihm die tāpasas nicht; sie versichern ihm aber, kraft ihres "himmlischen Auges" wüßten sie, daß es für ihn "göttergleiche Nachkommen" gäbe.[125]

Besorgt überlegt Pāṇḍu nun zusammen mit Kuntī (seiner jyeṣṭhā dharma-

122 1.111.12: ṛṇaiś caturbhiḥ saṃyuktā jāyante manujā bhuvi/
pitṛdevarṣimanujadeyaiḥ śatasahasraśaḥ//.

1.111.13: etāni tu yathākālaṃ yo na budhyati mānavaḥ/
na tasya lokāḥ santīti dharmavidbhiḥ pratiṣṭhitam//.

1.111.14: yajñaiś ca devān prīṇāti svādhyāyatapasā munīn/
putraiḥ śrāddhaiḥ pitṝṃś cāpy ānṛśaṃsyena mānavān//.

Zu den "Schulden" vgl. zunächst Taitt.Saṃ. VI, 3,10,5, drei Schulden: jā́yamāno vaí brāhmaṇás tribhír ṛṇavā́ jāyate brahmacáryeṇá 'ṛṣibhyo yajñéna devébhyaḥ prajáyā pitṛ́bhya ...; vgl. dazu Sprockhoff (Die Toten, S. 264): "Diese dreifache Verschuldung ist später um eine vierte erweitert worden und ausgedehnt auf jeden Menschen, insofern der Mensch den anderen Gastlichkeit, bestehend aus Unterkunft und Nahrung, zu geben schuldet ..." (in seiner Anm. 1 verweist Sprockhoff auf Śatapatha Br. I,7,2,1 ff.). - In der Pāṇḍu-Erzählung wird somit schon von der jüngeren Vorstellung von einer vierfachen Verschuldung ausgegangen, wobei aber die vierte Schuld gedanklich abgewandelt worden ist: Die relativ konkrete Idee von Gastlichkeit ist durch die wesentlich abstraktere Vorstellung von ānṛśaṃsya ersetzt (dieses Wort spielt im übrigen auch sonst in der Pāṇḍu-Geschichte eine Rolle, vgl. S. 145). In der Jaratkāru-Erzählung liegt indessen noch die ältere Vorstellung von einer dreifachen Verschuldung vor (vgl. 1.13.41-42, A. 208 (71)), ansonsten aber ist die große Ähnlichkeit hinsichtlich der Bewertung von Nachkommenschaft (und im übrigen auch von tapas als pāvana, vgl. 1.111.24 mit 1.41.28) nicht zu übersehen.

123 1.111.15: ṛṣidevamanuṣyāṇāṃ parimukto 'smi dharmataḥ/
pitryād ṛṇād anirmuktas tena tapye tapodhanāḥ//.

124 1.111.16: dehanāśe dhruvo nāśaḥ pitṝṇām eṣa niścayaḥ/
iha tasmāt prajāhetoḥ prajāyante narottamāḥ//.

1.111.17: yathaivāhaṃ pituḥ kṣetre sṛṣṭas tena mahātmanā/
tathaivāsmin mama kṣetre kathaṃ vai saṃbhavet prajā//.

Zu Pāṇḍus eigener Entstehung vgl. A. 12.

125 1.111.18-20; man beachte bes.
1.111.18: asti vai tava dharmātman vidma devopamaṃ śubham/
apatyam anaghaṃ rājan vayaṃ divyena cakṣuṣā//.

patnī[126]), was zu tun sei.[127] Der auf ihm lastende Fluch verbietet es ihm ja, selbst Nachkommen zu zeugen.[128] Andererseits ist er sich (jetzt) darüber im klaren: Für einen Menschen ohne Nachkommen gibt es kein 'Reinigungsmittel', weder in Gestalt von Opfern, Geschenken, tapas noch in Gestalt von "bestausgeführten Zügelungen".[129] Ähnlich wie für Jaratkāru ist also auch für Pāṇḍu die Sohneszeugung eine noch offene Schuld. Im Gegensatz zu Jaratkāru ist aber Pāṇḍu zutiefst überzeugt, daß diese Forderung zu Recht besteht; Pāṇḍu hat ja das "Streben nach Söhnen"[130] auch nicht etwa aus prinzipiellen Gründen aufgegeben. Deshalb schlägt er jetzt seiner Frau auch die Leviratszeugung vor "durch einen Brahmanen, der durch tapas überlegen ist".[131] Kuntī ist damit (zunächst) nicht einverstanden.[132]

126 Vgl. 1.116.23a; man beachte, daß Mādrī nicht hinzugezogen wird.

127 1.111.21-36.

128 1.111.21cd: ātmano mṛgaśāpena jānann upahatāṃ kriyām//.
1.111.26ab: mṛgābhiśāpan naṣṭaṃ me prajanaṃ hy akṛtātmanaḥ//.

129 1.111.24: iṣṭaṃ dattaṃ tapas taptaṃ niyamaś ca svanuṣṭhitaḥ/
sarvam evānapatyasya na pāvanam ihocyate//.

Zu pāvana vgl. 1.41.28 und 12.148.6-7 (didaktisch), wo als "fünf pavitras" genannt werden: yajña, dāna, dayā, veda, satya, als "sechstes pavitra" wird tapas angeführt.

130 Vgl. S. 8.

131 1.111.36: tathā tvam api kalyāṇi brāhmaṇāt tapasādhikāt/
manniyogād yata kṣipram apatyotpādanaṃ prati//.

Vgl. dazu
1.113.30: manniyogāt sukeśānte dvijātes tapasādhikāt/
putrān guṇasamāyuktān utpādayitum arhasi/ ...//.

Pāṇḍu selbst wäre ein gutes Beispiel dafür, daß die Leviratszeugung für Könige von einem Brahmanen durchgeführt werden soll, der über tapas verfügt; um seine Frau zu überzeugen, wählt Pāṇḍu jedoch das Beispiel der Königin Madayantī, die sich von ṛṣi Vasiṣṭha einen Sohn zeugen ließ (vgl. 1.168.11-25; auch 1.98.24 ff. oder 1.58.4 ff. bzw. 1.98.1 ff.).

132 1.112.1-33. - Einige 'sexualethische' Aspekte gerade dieser Unterhaltung zwischen Pāṇḍu und Kuntī hat B. Datta untersucht, die (u.a.) dazu ausführt: "Although this desire of Kṣatriyas to appoint brahmins to raise better progeny is in keeping with the practice narrated in other legends of the epic ..., it actually means a serious contravention to existing laws. Even Vās. /XVII,80, o.c. S. 78/ who allows a stranger for 'niyoga' allows him only when a brother-in-law or a sapiṇḍa or sagotra is not available. In Pāṇḍu's case surely lots of suitable persons are at hand." (o.c., S. 79). - Datta weist auch darauf hin, daß die Zahl der im Levirat gezeugten Söhne in den Dharmaśāstra-Texten zwar umstritten ist, daß aber höchstens zwei für zulässig gehalten werden, nach strengerer Auffassung sogar nur ein Sohn (o.c., S. 80-81).

Sie besteht vielmehr darauf, daß Pāṇḍu selbst mit ihr dharma-gemäß Söhne zeugen soll und kann.[133] Als Beispiel führt sie die Königin Bhadrā[134] an: König Vyuṣitāśva läßt sie bei seinem (frühen) Tod kinderlos zurück. Am Leichnam ihres Mannes bittet sie ihn, sich ihr zu 'zeigen'.[135] Während sie den Leichnam umarmt hält, spricht eine 'versteckte' (antarhita) Stimme zu ihr (offenbar vorzustellen als 'Geist' des Verstorbenen): "Ich werde mit dir Kinder zeugen."[136] Und in der Tat zeugt der König (später) mit ihr sieben Söhne.[137] Analog dazu, sagt Kuntī, solle auch Pāṇḍu Söhne zeugen: "Auch du bist in Verbindung mit [deiner] tapas- und yoga-Kraft fähig, mir durch den Geist (manasā) Söhne zu zeugen."[138]

Pāṇḍu, "der den dharma kennt"[139], entgegnet ihr aber, so etwas sei (nur) früher (möglich) gewesen; König Vyuṣitāśva habe das vollbringen können,

"However as against the ruling of the law-givers, epic tradition permits a maximum of three sons ..." (o.c., S. 81; sie bezieht sich auf MBh 1.111.35-36 und führt keine andere Stelle an; ihr Rückschluß auf eine "epic tradition" ist deshalb zumindest fragwürdig). - In ihrer Zusammenfassung kommt Datta auch auf Kuntīs anfängliche Weigerung zurück, sich von jemand anderem als Pāṇḍu Söhne zeugen zu lassen. Es kann hier nicht geprüft werden, ob Dattas Behauptung, dies sei "in fact ... the first indication of the new idea of fidelity that is slowly being evolved against the practices of 'niyoga'" (o.c., S. 74), wirklich zutrifft; sicherlich weist Datta aber zu Recht darauf hin, daß Kuntī sich Pāṇḍus Wünschen fügt, "because as an ideal and obedient wife it was her duty to submit to her husband" (o.c., S. 109).

133 1.112.3: tvam eva tu ... mayy apatyāni .../
... dharmato janayiṣyasi//.

134 1.112.15: Bhadrā Kākṣīvatī; sie könnte - dem Namen nach zu schließen - eine Tochter bzw. ein Abkömmling von ṛṣi Dīrghatamas Sohn Kakṣīvat (vgl. 1.98.25-26) oder ein Abkömmling von ṛṣi Gautamas Sohn Kākṣīvat (vgl. 2.19.5) sein.

135 1.112.28ab: darśayasva ... mām .../.

136 1.112.29cd: taṃ śavaṃ sampariṣvajya vāk kilāntarhitābravīt//.
1.112.30: uttiṣṭha bhadre gaccha tvaṃ dadānīha varaṃ tava/
janayiṣyāmy apatyāni tvayy ahaṃ ...//.
1.112.31: ātmīye ca varārohe śayanīye caturdaśīm/
aṣṭamīṃ vā ṛtusnātā saṃviśethā mayā saha//.

137 1.112.33: sā tena suṣuve devī śavena .../
trīñ śālvāṃś caturo madrān sutān ...//.

138 1.112.34: tathā tvam api mayy eva manasā .../
śakto janayituṃ putrāṃs tapoyogabalānvayāt//.
Zu mānasāḥ putrāḥ (u.ä.) vgl. z.B. 1.59.10; 1.60.1; 9.51.3.

139 1.113.1cd: dharmavid dharmasaṃyuktam idaṃ vacanam uttamam//.

weil er den Unsterblichen ähnlich gewesen sei.[140] Heute aber seien andere Gesetze gültig, und zwar die Zeugung im Levirat, wie denn auch er selbst so gezeugt worden sei.[141]

Endlich gibt Kuntī nach und erzählt Pāṇḍu erst jetzt,[142] daß sie früher im Hause ihres Vaters von Durvāsas[143] den vara erhielt, von jedem Gott, den sie durch einen bestimmten mantra 'herbeirufen' kann, ein Kind zu erhalten.[144] Diese überraschende Information kommt Pāṇḍu sehr gelegen; er ist damit einverstanden, seine Söhne von Göttern - gewissermaßen im Levirat - zeugen zu lassen.[145]

Als ersten Gott ruft Kuntī Dharma herbei, nachdem sie ihm Opfergaben dargebracht hat; "zur /richtigen/ Zeit" wird Yudhiṣṭhira geboren.[146] Dann

140 1.113.2; Vyuṣitāśva wird als amaropama bezeichnet.

141 1.113.3, 21-30; 1.113.4-20 enthält Pāṇḍus Erzählung, wie muni Śvetaketu für Frauen Treue und Keuschheit als dharma vorschrieb.

142 1.113.31-38.

143 1.113.32; Durvāsas ist ein brāhmaṇaḥ saṃśitavrataḥ; vgl. A. 134 (58).

144 Kuntī erhielt einen vara, "der mit einem Zauber (abhicāra) versehen war"; den mantra selbst (in diesem Falle also eine Zauberformel) charakterisiert sie als ugra (1.113.34); vgl. dazu auch 1.104.4-15.
Kuntī verschweigt Pāṇḍu aber, daß sie diesen vara bereits einmal vor ihrer Heirat angewendet hat: Aus Neugierde rief sie mit dem mantra den Sonnengott herbei, der mit ihr den Karṇa zeugte; nach Karṇas Geburt erhielt Kuntī auf ihr Bitten hin ihre Jungfräulichkeit zurück. Sie setzte damals (den neugeborenen) Karṇa aus und hielt seine Existenz geheim (vgl. 3.290.1 ff.). Erst im Sauptika-Parvan lüftet Kuntī das Geheimnis von Karṇas Geburt; ein Hinweis darauf ist aber bereits im Ādi-Parvan (1.2.188) enthalten. (Zu ihrem Verhalten vgl. Satyavatīs Verhalten, s. A. 12, und im übrigen generell das Verhalten der Apsaras gegenüber ihren neugeborenen Kindern.)
Daß Kuntī diesen vorehelichen Sohn verschweigt, ist eigentlich unverständlich, denn Pāṇḍus Problem hätte sich ja - zumindest nach seiner eigenen Auffassung - sofort von selbst gelöst, wenn er Kenntnis von diesem Sohn gehabt hätte; Pāṇḍu sagt nämlich in 1.111.27-28, daß auch ein kānīna (suta) als ein eigener Sohn gilt, und dies in voller Übereinstimmung mit geltendem dharma (dharmadarśane). (Zu kānīna oder kanyāputra vgl. z.B. Thieme, KS, S. 426-512.) Allerdings wiegt dieser Widerspruch nicht sehr schwer, da die Verse 1.111.28-29 in sich selbst und auch in Relation zu Rechtstexten (van Buitenen, MBh-Übers., Bd. 1, S. 458, verweist z.B. in diesem Zusammenhang auf Manu 9.158-160) widersprüchlich sind; sie können daher, was ihre rechtsverbindliche Aussagekraft angeht, nur mit aller Vorsicht betrachtet werden.

145 Diese Begebenheiten werden von 1.113.39 bis 1.115.28 erzählt.

146 Man beachte bes.:
1.113.42cd: upacārābhicārābhyāṃ dharmam ārādhayasva ...// (sagt Pāṇḍu).
1.114.1cd: āhvayām āsa ... dharmam ...//.
1.114.2: sā baliṃ ... dharmāyopajahāra ha/ jajāpa japyaṃ ...//.
1.114.5ab: ... kuntī suṣāva samaye sutam/.

ruft sie Vāyu, der Bhīma zeugt.[147] Als dritten Sohn will Pāṇḍu einen varaḥ putro lokaśreṣṭho erhalten, und zwar von Indra.[148] Um dies sicherzustellen, genügt es aber offenbar nicht - wie bisher - , einfach Durvāsas' mantra anzuwenden; Pāṇḍu erlegt seiner Frau vielmehr zur Vorbereitung und Läuterung ein einjähriges vrata[149] auf und begeht seinerseits zusätzlich während dieser Zeit ugraṃ tapas in höchster Konzentration: Mit emporgehobenen Armen steht er auf einem Fuß und dreht sich mit der Sonne, weil er Indra 'gnädig stimmen' will.[150] "Nach langer Zeit antwortete Vāsava: 'Ich werde dir einen Sohn geben'".[151] Erst jetzt wendet Kuntī den mantra an;[152] Indra zeugt Arjuna.[153]

Auf Pāṇḍus Bitte hin 'überträgt' Kuntī ihren vara auf Mādrī; die Aśvins

147 Auch bei Vāyu trifft Kuntī keine besonderen Vorbereitungen; es heißt lakonisch in 1.114.9: vāyum ... -ājuhāva sā.

148 1.114.15cd: kathaṃ nu me varaḥ putro lokaśreṣṭho bhaved iti//.

1.114.17: indro hi rājā devānāṃ pradhāna iti naḥ śrutam/ aprameyabalotsāho vīryavān amitadyutiḥ//.

149 Auch Vyāsa fordert von der Frau, mit der er einen Sohn zeugen soll, ein einjähriges vrata, vgl. 1.99.38-39 (vgl. S. 302). Vgl. auch Lopāmudrās Askese (S. 82).

150 1.114.18: taṃ toṣayitvā tapasā putraṃ lapsye mahābalam/ yaṃ dāsyati sa me putraṃ sa varīyān bhaviṣyati/ karmaṇā manasā vācā tasmād tapsye mahat tapaḥ//.

1.114.19: tataḥ pāṇḍur mahātejā mantrayitvā maharṣibhiḥ/ dideśa kuntyāḥ kauravyo vrataṃ sāṃvatsaraṃ śubham//.

1.114.20: ātmanā ca mahābāhur ekapādasthito 'bhavat/ ugraṃ sa tapa ātasthe parameṇa samādhinā//.

1.114.21: ārirādhayiṣur devaṃ tridaśānāṃ tam īśvaram/ sūryeṇa saha dharmātmā paryavartata ...//.

151 1.114.22: taṃ tu kālena mahatā vāsavaḥ pratyabhāṣata/ putraṃ tava pradāsyāmi ...//.

152 1.114.26cd: labdhaḥ prasādo devendrāt tam āhvaya ...//.

1.114.27: ... śakram ājuhāva .../ athājagāma devendro janayām āsa cārjunam//.

153 1.114.28-63; kaum ist Arjuna geboren, da prophezeit eine "körperlose" Stimme (vāg uvācāśarīriṇī; 1.114.28b), die in 1.114.36 als Vāyu identifiziert wird, die Größe und den Ruhm dieses Kindes. Die tapasvins vom Śataśṛṅga-Berg, Indra und die Götter, viele mächtige ṛṣis (unter ihnen die sieben maharṣis), Gandharvas, Apsaras, Nāgas usw. bejubeln die Geburt Arjunas; Blumen regnen vom Himmel.

zeugen die Zwillinge Nakula und Sahadeva mit ihr.[154]

Nach der Geburt seiner Söhne lebt Pāṇḍu mit seiner Familie viele Jahre im Wald;[155] über besondere asketische Aktivitäten wird nichts mehr berichtet.[156] Bis auf die Tatsache, daß er sich - auch mehr oder weniger zwangsläufig - von dem kleidet und nährt, was er im Walde vorfindet, unterscheidet ihn im wesentlichen nur sexuelle Enthaltsamkeit von einem im Dorfe lebenden gṛhastha.[157]

Es wird aber im Verlauf der Erzählung klar, daß seine Entschlossenheit zur Keuschheit schwächer geworden sein muß; verständlicherweise scheint die Drohung des Fluches im Laufe der Jahre verblaßt zu sein. Schließlich erliegt Pāṇḍu der Versuchung, als er eines Tages Mādrī nur spärlich bekleidet sieht: Er vergißt den Fluch und stirbt in ihren Armen.[158]

154 Pāṇḍu bittet Kuntī darum: "Bringe Mādrī hinüber wie mit einem Schiff" (sā tvam mādrīṃ plaveneva tārayemām .../ 1.115.14ab); Kuntī weist Mādrī an: "Denke (an) eine Gottheit" (cintaya daivatam, 1.115.15b); Mādrī richtet ihre Gedanken auf die Aśvins (... vicāryaiva jagāma manasāśvinau, 1.115.16ab), weil sie mehr als ein Kind haben möchte (und Kuntī schon drei Söhne hat). - Kuntī lehnt übrigens einen vierten Sohn ihrerseits strikt ab, da das nicht rechtens sei (vgl. 1.114.64-66). - Es bleibt anzumerken, daß Kuntī nur widerstrebend ihren Zauber Mādrī überläßt; tatsächlich fühlt sie sich im nachhinein gewissermaßen getäuscht, weil Mādrī ihren Großmut 'ausgenutzt' hat, um auf einmal zwei Söhne zu erhalten; eine gewisse Rivalität zwischen den beiden Ehefrauen des Pāṇḍu läßt sich nicht (vgl. auch S. 184) übersehen.

155 1.116.1b: mahāvane ("in einem großen Waldgebiet"). - Die Pāṇḍavas werden im Abstand von je einem Jahr geboren (1.115.21e: anusaṃvatsaraṃ jātā); Pāṇḍu sieht sie heranwachsen (1.115.25-28; 1.116.1), dies ist also ein Prozeß, der sich über mehrere Jahre erstreckt.

156 Die Zeitangaben für seine Askeseübungen sind im übrigen ohnehin recht vage: Die Dauer seiner ersten großen tapas-Übung am Śataśṛṅga-Berg wird mit kālena mahatā angegeben (1.111.4a); auch die (einjährige) tapas-Übung wegen Arjuna wird so spezifiziert (1.114.22a).

157 Man beachte brahmacaryavratastha in Vers 1.117.21a.

158 1.116.2-13. - Es wird ausdrücklich erwähnt, daß dies im Monat Mādhava (vgl. auch S. 130) geschieht, wenn ringsum alles blüht und alle Geschöpfe in einen Zustand sinnlicher Betörung geraten: Da wird auch Pāṇḍu von kāma überwältigt. Der Erzähler versucht also, Pāṇḍus Verhalten verständlicher (und damit entschuldbarer) zu machen.

Mādrī setzt Kuntī gegenüber durch, daß sie - obwohl nur die jüngere Frau[159] - Pāṇḍu auf den Scheiterhaufen folgen darf.[160] Der Fluch des mṛga/ṛṣi hat sich in jeder Hinsicht erfüllt.[161]

In dieser Weise endet Pāṇḍus Leben im Walde in schon fast rührender Weise menschlich-inkonsequent. Was ist geblieben von Pāṇḍus Vorsätzen, die "schrecklichen Vorschriften der āraṇyaśāstras" in immer strengerer Kasteiung bis zum Tode zu befolgen?[162] Was ist überhaupt, abgesehen von seinen anfänglichen tapas-Bemühungen, aus seiner Askese geworden? Ersichtlich wenig, so daß denn auch mit einigem Recht sein Leben im Rückblick als das eines brahmacaryavratastha[163] - und nicht als das eines vānaprastha - bezeichnet wird. Anders als Yayāti, für den das "eingeschränkte Haushälterleben" im Walde nur die Übergangsphase zu einer wirklich rigorosen Askese darstellt, die mit seinem Tod endet,[164] erscheint Pāṇḍu tatsächlich als ein gṛhastha, der ein brahmacaryavrata, ein Keuschheitsgelübde[165], befolgt. Trotz anfänglicher asketischer Anstrengungen hat er seine Sinne zweifellos nicht "besiegt". Rückblickend kann man seine asketischen 'Leistungen' nur in seiner pilgerfahrtähnlichen Wanderung, seinem śreṣṭhaṃ tapas am Śataśṛṅga-Berg und seinem ugraṃ tapas, um Indra 'gnädig zu stimmen', sehen; ausgeprägt asketische Züge[166] gibt es also nur zu Beginn seines Waldlebens. Sein Leben im Walde ist nun zwar, besonders im Vergleich zu seinem früheren Leben als König, hart und entbehrungsreich, aber in auffälliger Weise fehlt im Text jeder Hinweis auf begleitende asketische Übungen. Psychologisch ist mit dem Fluch auch der Konflikt vorgegeben; lange Zeit wird er verdrängt, aber zu keiner Zeit gelöst. Es ist unausbleiblich, daß er zum Ausbruch

159 1.116.23a: ahaṃ jyeṣṭhā dharmapatnī (sagt Kuntī; vgl. auch 1.116.25d).

160 1.116.14-31 (bes. citāgniṣṭham in 1.116.31a). - Bedeutungsvoll für die zeitliche Einordnung dieses Textstückes ist, daß die freiwillige Selbstverbrennung der Witwe nicht nur als selbstverständlich, sondern - weil sie als überaus verdienstvoll angesehen wird - als ein Privileg der ranghöheren Gattin erachtet wird; man beachte 1.116.23b: jyeṣṭhaṃ dharmaphalaṃ.

161 Vgl. 1.109.25-30 (A. 6).

162 Vgl. S. 158, 160.

163 Vgl. 1.117.21a.

164 Vgl. S. 164-165; auch 1.81.1d (A. 68): vānaprastho 'bhavan muniḥ.

165 Zu brahmacarya in der Bedeutung "Keuschheit" vgl. S. 327-330.

166 Die stets allgegenwärtigen tāpasas und ṛṣis würdigen den toten Pāṇḍu ausdrücklich als mahātmā mahātapāḥ (1.117.2).

kommt - und ebenso unausbleiblich ist, daß Pāṇḍu unterliegen wird. Der trotz äußerer Entbehrungen (vom asketischen Standpunkt aus) innerlich ungefestigte Pāṇḍu ist sozusagen ein ideales 'Opfer'.

Vom erzähltechnischen Standpunkt aus wird es auch höchste Zeit, daß er die 'Hauptrolle' an die Pāṇḍavas abgibt: Ihre göttliche Herkunft, ihre königliche Abstammung, ihr Aufwachsen im Walde galt es, zu begründen und zu erklären; diese Vorarbeit ist abgeschlossen. Im Mittelpunkt der Erzählung werden nun die Pāṇḍavas stehen; das Interesse an Pāṇḍu läßt merklich nach. Die beiden folgenden Kapitel befassen sich zwar noch mit ihm, aber weniger um seiner eigenen Bedeutung willen, so hat man den Eindruck, als vielmehr, um die Größe der Pāṇḍavas herauszustellen. So ist es das Anliegen von Kapitel 117 zu schildern, wie die Pāṇḍavas aus dem fernen Waldgebiet in die Hauptstadt des Reiches gelangen - daß daraus gleichzeitig das ehrenvolle Geleit für Pāṇḍus Leichnam wird, ist eher Beiwerk; erzählerisch motiviert vielleicht auch durch die Notwendigkeit, daß der 'Vater' der Dynastie nicht einfach wie ein Niemand verschwindet: Die prunkvolle Staatsbestattung eines Königs[167] ist sicher auch für seine Erben ein politisch kluger, wirkungsvoller Akt.

Auf Widersprüche und Unstimmigkeiten, die ein Licht auf die mangelnde erzählerische Sorgfalt werfen, mit der die Berichterstattung über Pāṇḍu fortgesetzt wird, sei nur am Rande verwiesen.[168] Es bleibt noch nachzutragen, daß die Pāṇḍu-Erzählung auch ein gutes Beispiel dafür bietet, wie vielversprechende epische Berichte über asketische Aktivitäten sich bei

167 Vgl. 1.118.5 - 1.119.2.

168 In 1.116.31 besteigt Mādrī Pāṇḍus Scheiterhaufen; in 1.117.1 vollziehen die "göttergleichen maharṣis" das avabhṛtha (eine Reinigung von Opferer und Opferwerkzeugen nach Vollzug des Opfers). Demnach ist also Pāṇḍu (mit Mādrī) am Ort seines Todes, im Walde, ritengemäß verbrannt worden; das sagt auch 1.117.28 aus. Andererseits wird aber mitgeteilt, daß die Scharen der ṛṣis und siddhas die beiden Leichname (1.117.30) in voller Frische (1.118.20, obwohl der Tod 17 Tage (!) zurückliegt, vgl. 1.117.27) nach Hastināpura bringen mit der Anordnung, hier pretakārya und pitṛmedha zu vollziehen (1.117.31). In 1.118.5-23 wird dann ausführlich geschildert, wie die Leichname gesalbt, parfümiert, in weißes Leinen gekleidet und verbrannt werden.
Die Pāṇḍu-Erzählung ist sicherlich kein homogenes Textstück; im Hinblick auf tapas sind nur die folgenden Abschnitte von Bedeutung: Fluch; Pāṇḍus erster Plan: muni-Werden; Pāṇḍus zweiter Plan: vānaprastha-Werden; Pilgerreise; Askese am Śataśṛṅga-Berg und Askese wegen Arjuna.

entsprechend detaillierter Betrachtung oft als wenig ergiebig hinsichtlich konkreter Aussagen zum Thema tapas erweisen. Nach Pāṇḍus eigenen theoretischen (und teils normativ gefärbten) Absichtserklärungen zum muni- bzw. vānaprastha-Leben konnte man von der Realisierung einiges mehr erwarten, als dann tatsächlich erfolgte; Pāṇḍus Leben ist gewissermaßen das Korrektiv zu Pāṇḍus Plänen. Pāṇḍu stellt sich - im nachhinein und nur gemessen an seinen eigenen Ansprüchen - weder als ein gleichmütiger, nach Befreiung von Leidenschaften/Abhängigkeiten strebender muni heraus noch als ein konsequent tapas-übender vānaprastha. Er wird aber, und das sollte nicht übersehen werden, offenbar schon aufgrund seiner kurzen tapas-Aktivitäten als mahātapas[169] bezeichnet und gelangt, nach einem Leben nach dem Vorbild der "Guten"[170], "in den Himmel"[171] bzw. in den pitṛloka[172].

Ein Nebenresultat der Untersuchung ist jedenfalls auch die Erkenntnis, daß sich hinter der Bezeichnung mahātapas nicht durchweg Asketen 'professionellen Zuschnitts' verbergen müssen - genausowenig wie das Wort vānaprastha einen ständig tapas-begehenden Asketen bezeichnet. Sexuelle Enthaltsamkeit sowie Entbehrungen in bezug auf Nahrung und Kleidung und einfache Lebensbedingungen, wie sie schon durch die Umgebung des Waldes diktiert werden, verbunden mit gelegentlichen, zeitlich befristeten tapas-Übungen, reichen hin, um diese (und ähnliche) Bezeichnungen zu vergeben. Es ist deshalb in jedem Falle unerläßlich, bei derartigen Untersuchungen stets den gesamten Textzusammenhang zu berücksichtigen; nur daraus läßt sich dann der Aussagewert des Merkmals tapas verläßlich bestimmen.

169 1.117.2.

170 1.117.27a: vartamānaḥ satāṃ vṛtte; vgl. 1.86.1: satpathe saṃniviṣṭo.

171 1.117.3d: svargam ito gataḥ (man beachte ito !).

172 1.117.27c; vgl. auch 1.116.24b (pretavaśaṃ gatam); 1.116.26d (yamasādane); 1.109.28-30, bes. 1.109.28f (pretalokaṃ gamiṣyasi) und 1.109.29cd (pretarājavaśaṃ ... sarvabhūtaduratyayam).

VI. Allgemeines zu tapas und tejas

1. Ableitung und Bedeutung des Wortes tapas

Als Primärnomen, abgeleitet von der Wurzel tap, hat tapas zunächst einmal die Bedeutung "Wärme/Erwärmung, Hitze/Erhitzung, Glut", übertragen auf den psychophysischen Bereich "Schmerz/Qual", sowie die technische Bedeutung "Askese".[1]

Als Äquivalent für tapas wird in dieser Arbeit das Wort "Askese" verwendet; tapas kann sowohl eine aktuelle Übung bezeichnen als auch eine Art Sammelbezeichnung sein für überwiegend asketisch geprägte Lebensformen, bei denen allgemein asketische Praktiken/Techniken oder Verhaltensweisen mit individuell durchaus variierenden Zielsetzungen und mit unterschiedlicher Ausübungsdauer vorkommen; man kann bei tapas also nicht von einer oder der Askese schlechthin sprechen.[2]

Wichtig ist, daß tapas ursprünglich keinen Bezug zu Religion oder Ethik gehabt hat; RÜPING schneidet im Zusammenhang mit der 'Deckungsgleichheit' von tapas und "Askese" auch die Frage der Eigenbegrifflichkeit an und stellt dazu fest, daß der tapas-Begriff deswegen nicht mit unserem Askese-Begriff zusammenfällt, weil er sich davon einerseits durch seinen magischen Charakter unterscheidet und ihm andererseits der ethische Bezug fehlt, der für Askese nach unserer Auffassung wesentlich ist.[3] Allerdings sind alle Be-

1 Vgl. PW tap/tapas; vgl. außerdem z.B.:
Hacker, Prahlāda, S. 627; KS, S. 485-487, 428-429.
Lüders, Varuṇa, S. 644 ff.
Oldenberg, Veda, S. 402 ff.; Brāhmaṇas, S. 146 ff.
Rüping, S. 83.
Sprockhoff, Saṃnyāsa, S. 1-2.
Thieme, KS, S. 125; Upaniṣad, S. 42.
Winternitz, GIL, Bd. 1, S. 191.

2 Auf mehrere mögliche Formen von tapas wird gelegentlich in den Texten selbst implizit hingewiesen, indem tapas im Plural (= tapāṃsi) verwendet wird, z.B. an den folgenden Stellen:
1.146.24ab: yajñais tapobhir niyamair dānaiś ca vividhais .../.
1.160.13cd: niyamair upavāsaiś ca tapobhir vividhair ...//.
3.92.14ab: tapobhiḥ kratubhir dānair āśīrvādaiś ca .../.
3.291.4d: tejāṃsi ca tapāṃsi ca//.
Vgl. auch 12.155.7 (tapaso bahurūpasya); 12.193.11; 12.329.10; 13.14.46. Das Hauptgewicht liegt in diesen (u.ä.) Versen nicht auf tapas als der einzigen Möglichkeit, etwas zu erreichen; tapas steht vielmehr in einer Reihe mit anderen, gleichermaßen wirksamen Methoden wie z.B. yajña, niyama, dāna, kratu, bhakti; vgl. auch A. 98 (259).

3 Vgl. Rüping, S. 81-82.

griffe, die zur Übersetzung von tapas sonst noch in Frage kämen, naturgemäß durch abendländisch-christliche Vorstellungen 'belastet'; das gilt auch für Ausdrücke wie "Kasteiung"[4] oder "Mortifikation", die häufig in der neueren Literatur Verwendung finden[5], weil sie immerhin auch den Vorteil bieten, daß sie ungleich weniger irreführend sind als die vor allem früher üblichen Übersetzungen von tapas mit "Buße"[6] oder "Entsagung"[7].

Da sich kein gleichermaßen prägnantes wie 'neutrales' Äquivalent für tapas anbietet, erscheint seine Wiedergabe durch das Wort "Askese" berechtigt, insbesondere, wenn es deutlich vom hellenistisch-christlichen Phänomen Askese abgegrenzt wird.[8]

Das Simplex des Verbums tap[9] heißt sowohl "warm s e i n" als auch "warm m a c h e n" und umfaßt ebenfalls den Vorstellungskomplex

4 Am Beispiel des Wortes "kasteien" sei die assoziative Verbindung mit christlichem Gedankengut aufgezeigt, vgl. Grimm (Bd. 5): "kasteien": "castigare, züchtigen, strafen, büßen lassen, aus dem kirchlichen Latein früh eingeführt; es heißt besonders seinen Leib oder sich kasteien, sich selbst Buße auferlegen, mit Fasten und Keuschheit ..." "Kasteiung": "castigatio, hauptsächlich von Fasten und anderer Enthaltsamkeit als Buße ..."

5 Vgl. z.B. Sprockhoff, Saṃnyāsa (zitiert auf S. 205-206). - In der englischsprachigen Literatur, in der es aufgrund gemeinsamer kultureller Wurzeln ähnliche Schwierigkeiten wie im Deutschen mit "Askese" mit dem Wort "asceticism" gibt, wird dieser Ausdruck z.B. durch "mortification", "austerity", "abstinence", "self-restraint" oder "disciplinary exercises" umschrieben.

6 "Buße" wäre ja zu definieren als eine Sühne/Wiedergutmachung für ein Vergehen gegen ein - oft göttliches - Gebot sittlichen Inhalts; vgl. hierzu Gamperts Untersuchungen zu prāyaścitta, aus denen auch hervorgeht, daß asketische Verhaltensweisen oder Techniken durchaus in eine Bußübung integriert sein können (ausführliche Hinweise in A. 41). Der Gedanke an Buße ist aber dem tapas ursprünglich fremd, wie auch Rüping (S. 82) ausführt: "Der Tapas-Begriff hat ... weder mit dem Begriff der Buße im Sinne von Strafe oder Sühne für ein begangenes Vergehen noch gar mit dem christlichen Begriff der Buße ... zu tun."

7 "Entsagung" kann leicht mißverstanden werden, wenn es im Sinne von 'Erlösung' (von dieser oder von jeder Welt schlechthin) interpretiert wird; Erlösungsvorstellungen sind jedoch dem tapas primär auch nicht inhärent. In jüngerer Zeit hat besonders Sprockhoff ausgesprochen, daß der Ausdruck "Entsagung (renunciation)" eher ein Äquivalent für saṃnyāsa ist (vgl. Saṃnyāsa, S. 1-2, 288, 290-291).

8 Vgl. S. 200-204.

9 Zu den oben folgenden Ausführungen vgl. PW tap/tapas tap.

"Schmerz e m p f i n d e n " und "Schmerz v e r u r s a c h e n "; das Genus verbi in diesen Fällen ist üblicherweise das Parasmaipada, ein medialer Gebrauch ist selten. Wenn es medial gebraucht wird, hat es gewöhnlich (in Verbindung mit dem Substantiv tapas im Akkusativ) die Bedeutung "sich kasteien"; für diese Wortverbindung gibt es bereits in den vorangestellten Einzelanalysen zahlreiche Beispiele, und eine ausführliche Auflistung findet sich auf den Seiten 348-370. tapas tap ist in dieser Arbeit durchgängig mit "Askese üben/begehen" bzw. "sich einer asketischen Übung unterziehen" oder, etwas prägnanter, gelegentlich auch mit "sich in Askese (ab)mühen" wiedergegeben, letzteres in dem Verständnis, daß bei jeder asketischen Übung stillschweigend ein gewisses Maß an 'Sich-Abmühen' vorausgesetzt werden darf, auch wenn das direkt darauf verweisende Verb śram nicht vorkommt.

Erwartungsgemäß kann der Terminus tapas, analog zu anderen Primärnomina auf -as[10], zur Bezeichnung

- einer bestimmten H a n d l u n g / eines bestimmten V o r g a n g s verwendet werden; in dieser Bedeutung wurde es in dieser Arbeit einheitlich mit "Askese" oder "Askese/übung/" übersetzt;
- und außerdem kann tapas das durch diese Handlung/diesen Vorgang erzielte R e s u l t a t[11] bezeichnen; auch das wurde in der Übersetzung kenntlich gemacht.

10 Vgl. Wackernagel (Bd. II, 2), §§ 122-127, bes. S. 229 (§ 127b): "Vollzug des Verbalbegriffs", "auch das durch die Handlung Hervorgebrachte".

11 Vgl. Rüping, S. 83: "Wie tejas, so bezeichnet auch tapas selbst neben dem Prozeß der Askese auch deren sozusagen zur Substanz geronnenes Produkt ... ähnlich wie ... karman neben der Tat im Vollzuge auch deren Produkt, die geronnene Tatsubstanz, bezeichnet ... Man sieht zugleich, daß dem indischen Denken selbst die Handlung zur Substanz werden kann ..., eine Eigentümlichkeit indischen Denkens, für die P. Hacker den Ausdruck 'psychologischer Substanzialismus' geprägt hat, und in der Psychisches als Substanz gesehen wird, der dann auch physische Eigenschaften wie Hitze zukommen können."
Gonda zufolge könnten die 'Grundvorstellungen', die Wörtern auf -as inhärent sind, im großen und ganzen Ideen über 'power-substances' sein; vgl. Gonda, Ojas, S. 46-48, wo Gonda u.a. sagt: "ojas must be considered a 'Daseinsmacht', a potency, a 'power-substance', which ... is supposed to be present in persons, things, and phenomena, and by virtue of which these are powerful, influential, effective, endowed with something which may rather vaguely be described as a kind of vital energy." Er führt weiter aus, dies gelte auch für Wörter, die bestimmte "Fähigkeiten" (faculties) oder Körperteile bezeichnen wie z.B. vakṣas, uras,

Die A u s w i r k u n g des tapas wird im Epos in erster Linie als "Macht" (prabhāva), "Kraft" (bala), "Kraft/Energie" (vīrya), "Schärfe/Glut/ Glanz" (tejas[12]) oder auch implizit als etwas angesehen, das man in Ermangelung eines besseren Ausdrucks vielleicht als 'Autorität'[13] bezeichnen könnte.

2. Ambivalenz der Macht

tapas als Macht ist, wie andere Mächte auch, ambivalent in seiner Wirkung. Schon bei Verwendung des Wortes tapas in seiner konkreten Bedeutung als Wärme/Hitze sind positive und negative Aspekte erkennbar: Wärme/Hitze ist ja sowohl angenehm und lebenserhaltend als auch schmerzhaft, bedrohlich und zerstörerisch. Askesemacht hat eine vergleichbar ambivalente Wirkung; ihr negativer Aspekt wird bezeichnenderweise analog dem negativen Aspekt von Hitze als/wie ein Verbrennen angesehen; das geht so weit, daß auch die destruktive Entäußerung von Askesemacht (verbal wie nicht-verbal) mit Feuer und Verbrennen in Verbindung gebracht wird, wie es sich beispielsweise besonders deutlich an der häufig vorkommenden Formulierung "mit dem Feuer des Fluches verbrennen" zeigt[14]. Aber auch bei der Bezeichnung der positiven Aspekte von Askesemacht ist die enge assoziative Verbindung zu Wärme/Hitze nicht verloren gegangen: Ein erfolgreicher tapasvin wird gewöhnlich als

medas, śiras, cakṣas, wobei er z.B. cakṣas erklärt als "a means enabling a person to see". Gonda verwendet im übrigen den Ausdruck "Daseinsmacht" in Anlehnung an Oldenberg, der z.B. in Brāhmaṇas, S. 52, tapas als Daseinsmacht bezeichnet. - Gondas Auffassungen sollen nicht unerwähnt bleiben, obwohl man sie im Lichte moderner semantischer Forschung (vgl. z.B. Lyons, S. 401-402, zu meaning, concept, idea) nicht ohne weiteres übernehmen kann.

12 Vgl. S. 218-223.

13 Vgl. z.B. 3.30.16 ff. - Wenn Hacker davon spricht, daß "überragende Personen, vor allem Götter" tejas ihrer "Natur nach" haben (KS, Kosmogonie, S. 485; zitiert auf S. 198 bzw. 218), so kann man tejas auffassen als die majestätische Ausstrahlung einer starken, als Autorität wirkenden Persönlichkeit.

14 Zum Fluch vgl. S. 383 ff.; vgl. auch 3.158.55 (S. 99) oder 5.33.103. Auf die destruktive, emotionale Seite weist die gängige Formel "mit dem Feuer des Zorns verbrennen" (u.ä.) hin (zum Zorn vgl. S.371 ff.), vgl. dazu z.B. 1.26.11; 1.65.35; 1.71.2; 3.195.26; 3.287.29; man beachte auch 1.171.19 (vgl. S. 375). Daneben gibt es noch die Vorstellung, jemand könne "mit dem Feuer des Blickes verbrennen" (z.B. Draupadī, 1.56.7, oder Gāndhārī, 9.62.60); vgl. auch O'Flaherty, Śiva, S. 144-148 (Śiva verbrennt Kāma); das MBh enthält durchaus Vergleichbares, z. B. in 3.106.3 (Kapila), 5.9.14 (Triśiras) oder 3.197.4 (Kauśika).

leuchtend, glänzend oder strahlend charakterisiert.[15]

Das Element der Freiwilligkeit, des bewußten Erduldens von körperlich und psychisch belastenden Situationen, ist konstitutiv für die Wirksamkeit der Askeseübung; nicht jeder, der 'erhitzende' oder belastende Situationen durchsteht, ist im eigentlichen Sinne des Wortes ein Asket, sondern nur der, der freiwillig und absichtlich Entbehrungen auf sich nimmt.[16] Erst im Verlaufe eines solchen Prozesses wird Askesemacht gewonnen. Folglich führt die unfreiwillig erduldete Qual nicht zu Akkumulation von tapas-Macht.[17] Ebenfalls keine Rolle spielt die angenehme, lebenserhaltende Wirkung der Wärme/Hitze - der Nutzen, der aus asketischen Übungen gezogen wird, basiert vielmehr ausschließlich auf der negativen Wirkung der Hitze.

Die gewonnene Macht wiederum kann zu konstruktiven oder destruktiven Handlungen verwendet werden; sie kann auch, analog den ursprünglich mit Wärme/Hitze zusammenhängenden Vorstellungen, 'übertragen' werden.[18]

3. Vorstellungen von tapas als Hitze und Askese

Obwohl die enge Beziehung von tapas mit Hitze und Askese hinreichend bekannt ist,[19] bleibt doch zu fragen, was zur sprachlichen Gleichsetzung von - für unsere Begriffe - unterschiedlichen Inhalten geführt hat. Überlegungen zu dieser Frage, auch wenn sie den sicheren philologisch-exegetischen Boden verlassen und letztlich Hypothesen bleiben müssen, umreißen doch klarer das Feld der mit tapas verbundenen Vorstellungen:

Man kann, wenn auch vereinfachend, davon ausgehen, daß die früheste Bedeutung[20] eines Wortes die sprachliche Fixierung[21] einer allgemeinen, kon-

15 Vgl. S. 223.

16 Vgl. S. 27-28.

17 Wenn gelegentlich z.B. das Fieber eines Kranken (oder ein sonstiges unfreiwilliges Sich-Abmühen oder Sich-Quälen) als tapas bezeichnet wird, so ist mit der Verwendung des Wortes keineswegs die Vorstellung verbunden, daß eine der Wirkungen eintritt, die dem tapas als Askese zuerkannt werden.

18 Vgl. S. 193-194.

19 Vgl. A. 1; vgl. auch Blair, der den tapas-Begriff im RV und AV untersucht hat; vgl. auch die Einzelanalysen.

20 Vgl. z.B. Thieme, KS, S. 100-101.

21 Dabei ist für diese Untersuchung unerheblich, nach welchen Kriterien sprachliche Fixierung/Formung erfolgt sein könnte (vgl. hierzu z.B. Lyons, bes. S. 4-5, wo die 'naturalistische' Auffassung von Sprachentstehung im antiken Griechenland erörtert wird).

kreten Erfahrung bzw. Beobachtung widerspiegelt, die dann sekundär auf irgendwie ähnlich empfundene/gedachte Vorgänge übertragen wurde.[22] Man muß sich in Erinnerung rufen, daß nach dem Verständnis des 'primitiven' Menschen magische Zusammenhänge zwischen sprachlicher Benennung und dem "wahren, eigentlichen Wesen der Dinge und Begriffe"[23] bestehen, so daß mit dem Namen zugleich die Essenz, das "eigentliche Wesen", be-nannt/be-griffen wird. Dazu kommt die Vorstellung, daß - auch in Teilen - gleichartige Dinge insgesamt wesensgleich/identisch sind; das essentiell Gemeinsame findet sprachlichen Niederschlag in der Namensgleichheit[24].

Eindrucksvoll belegt wird die Kunst der Auffindung solcher 'magischen Äquivalente' beispielsweise in den Brāhmanas[25], wo die gesamte kultische

22 Im RV wird tapas noch überwiegend zur Bezeichnung von "Hitze" verwendet, vgl. z.B. Rüping (S. 84) oder - ausführlich - Blair.

23 Vgl. Thieme, Upaniṣad, S. 3: "... nach weltweit verbreiteter Ansicht offenbaren die sprachlichen Benennungen, wenn richtig erklärt und verstanden, das wahre, eigentliche Wesen der Dinge und Begriffe." (Vgl. auch Thieme, KS, S. 115/Anm. 2). - Lyons sagt dazu u.a.: "To lay bare the origin of a word and thereby its 'true' meaning was to reveal one of the truths of nature", oder: "The fundamental relationship between a word and its meaning was that of 'naming'..." - Vgl. auch ERE, Bd. 9, "Names, Primitive" (S. 130-136) und "/Names/ Indo-European" (S. 162-167). - Vgl. auch Gonda, Names.

24 Ein anschauliches Beispiel findet sich in der Jaratkāru-Erzählung, vgl. bes. S. 63-65.

25 Vgl. Oldenberg (Brāhmaṇas), Schayer und insbesondere Witzel: Witzel nennt dieses Verfahren "magical 'identifications'" (S. 5). Er betont ausdrücklich, daß es sich hierbei um "... secret (not mystical, as Oldenberg and Gonda assert) knowledge about the hidden 'real' nature" handelt (S. 4). Des weiteren führt er u.a. aus: "The modern reader ... has to take into account the Vedic belief regarding the very nature of the various entities explained through identification: The Vedic Indians regard any force of nature ... as living, personified powers. These forces have their own life, yet they are bound by certain, general laws, especially the one of cause and effect ..." (S. 6). "If the priest and magician can find out the relation between cause and effect, which is done by establishing magical identifications, the priest ... can ... change the otherwise incontrovertible chain of events." (S. 7). "Vedic identifications ... are ... used ... to explain a basic nexus between entities experienced by man." (S. 9). "The problem ... seems to be one of semantics, or rather of many 'meanings' of a particular word, - the innumerable concepts ... connected with this word ..., a word is the phonetic representation of an agglomeration of concepts, which he /d.h.: U. Hoffmann, Aufsätze zur Indo-Iranistik, Wiesbaden 1975-76, S. 524/ calls noematic aggregates. A noem is the smallest possible item

Handlung von ihnen abhängt; aber es scheint nur vernünftig anzunehmen, daß das Verfahren als solches sehr viel älter ist und praktische Anwendung bereits früher in einem weitaus weniger gedanklich reflektierten und esoterischen Bereich gefunden hat.

Nach diesen Überlegungen müßten ursprünglich Beobachtungen/Erfahrungen am konkreten Gegenstand Hitze gemacht worden sein, die zur Entstehung der spezifisch indischen Askesevorstellung und damit zur Verwendung des Ausdrucks tapas in seiner technischen Bedeutung geführt haben. Diese Beobachtungen/Erfahrungen werden in den Texten selbst nicht erwähnt; die einzige Möglichkeit, sie im Sinne einer hypothetischen Rekonstruktion zu erschließen, besteht also darin, die mit Askese zusammenhängenden Vorstellungen auf besonders signifikante Elemente hin zu prüfen.

Betrachtet man daraufhin das Askesekonzept, heben sich einige charakteristische Vorstellungen ab:

(3.1.) Askese ist übertragbar, steigerbar, akkumulierbar.

(3.2.) Askese ist mit Schmerz/Qual verbunden.

(3.3.) Askese ist reinigend.

(3.4.) Askese 'erzeugt' etwas, d.h. ist assoziativ mit der Vorstellung 'Erzeugen' verbunden.

3.1. Übertragbarkeit, Steigerbarkeit, Akkumulierbarkeit

Askese als Selbsterhitzung wird primär dadurch erreicht, daß man sich gesteigerter Hitze aussetzt. Das setzt die grundlegende Erkenntnis voraus, daß eine Quelle von Hitze etwas anderes erwärmt/erhitzt, also die Erkenntnis, daß Hitze übertragbar ist. Dazu kommt die andere Erfahrung, daß Wärme/Hitze graduell verschieden ist: Wie beispielsweise beim Kochprozeß leicht zu erkennen, kann die Hitze - langsam oder schnell - bis zu einem erwünschten Grad gesteigert werden; gleichzeitig ist hier auch der Gedanke inhärent, daß etwas, was erhitzt wird, die Hitze sozusagen sammelt oder speichert. Übertragbarkeit, Steigerbarkeit und Akkumulierbarkeit sind Vorstellungen, die jeder Askeseübung zugrunde liegen.

Die Beobachtung, daß Hitze auf etwas anderes übertragen werden kann, ist im Askesekonzept logisch-konsequent bewahrt worden: Der (genügend) erhitzte Gegenstand ist ja seinerseits wiederum eine Hitzequelle, so auch der Asket:

to be thought of ..., two entities are identified ... if they have one trait in common ... Magical identifications in the Veda are, in fact, established by discovering a noematic category into which both entities to be identified fit." (S. 11).

Er ist eine Quelle all der Erscheinungen, die auch ein konkretes Feuer hervorruft: Er kann verbrennen[26], er kann Rauch erzeugen[27], er kann leuchten[28].

Die Idee der Übertragbarkeit ist allerdings noch in einem anderen Aspekt des Askesekonzepts erkennbar, nämlich da, wo das Askese r e s u l t a t als übertragbar vorgestellt wird;[29] hierfür dürfte jedoch eher das Verständnis vom Askeseresultat als 'Besitz' ausschlaggebend gewesen sein.[30]

3.2. Schmerz

Des weiteren ist der aus Erhitzung bzw. Verbrennung resultierende Schmerz wohl eine der elementarsten und eindringlichsten Erfahrungen, die der frühe Mensch mit der Hitze oder Glut des Feuers machen konnte; auch die quälenden Empfindungen des Durstes oder des Ausdörrens unter sengender Sonne[31] gehören in diese Kategorie; es scheint wenig sinnvoll, "Schmerz" künstlich in eine körperliche und eine seelische Komponente zu zerlegen, welche letztere man dann etwa "Qual" nennt: das eine ist vom anderen nicht zu trennen.

Der Schmerz ist ein wesentlicher Bestandteil asketischen Sich-Abmühens; dabei steht der aus Erhitzung und Ausdörrung resultierende Schmerz auch in epischen Texten noch im Vordergrund. Es gilt aber festzuhalten, daß die konkrete Erhitzung mittels Feuer und Sonne hier nur noch e i n e asketische Methode n e b e n anderen ist: Offenbar analog dazu werden auch andere Methoden des Sich-Selbst-Quälens als eine Art von 'innerer Erhitzung'[32], oder ihr hinsichtlich der Wirkung vergleichbar, empfunden.[33] An-

26 Vgl. z.B. S. 99-100.

27 Vgl. z.B. 1.201.9 (Sunda/Upasunda); 2.64.14 (ohne Askese-Bezug); 3.39.26 (Arjuna); vgl. auch Hacker, Prahlāda (S. 628 zu Bhāgavata-Purāṇa 7,3,1-38; 4,1-3): "Hiraṇyakaśipu's Glut [aus seiner Askese] hat sich bis zur Materialität verdichtet ... Aus seinem Kopf bricht ... ein rauchendes Feuer hervor, das die Welten und Götter versengt und furchtbare Naturkatastrophen hervorruft."

28 Vgl. S. 223.

29 Vgl. z.B. 1.41.10; 5.112.18; 9.51.13, 22.

30 Vgl. S. 231.

31 Das indische Askesekonzept ist ja nicht in einer gemäßigten Klimazone entstanden.

32 Der Ausdruck antardāha kommt im MBh vor, allerdings nicht in asketischem Kontext, sondern im Zusammenhang mit dem Zorn des Bhīma (vgl. 2.64.13-14, S. 372).

33 So gehört u.a. auch das Ertragen von Kälte/kaltem Wind zu den Methoden der Askese, vgl. S. 252-253.

spannung und 'innerer Druck', wie man die geistig-psychische Ebene des physischen Sich-Abmühens nennen könnte, sind demnach erforderlich für den Aufbau 'innerer Hitze'; diese verursacht dem Asketen, genau wie das konkrete physische Erhitzen und Ausdörren, Schmerz und Qual.

3.3. Reinigung

Auch die Vorstellung von der reinigenden[34] Wirkung der Askese ließe sich aus Erfahrungen mit Hitze/Erhitzung erklären.

Daß der Vorstellung von Reinheit als etwas Substanzhaftem konkrete Vorgänge zugrunde gelegen haben, ersieht man u.a. auch noch aus den vielen epischen Belegen, in denen davon die Rede ist, daß ein substanzhaft aufgefaßtes 'Böses' (pāpa, enas, kilbiṣa) "verbrannt" (dah) wird.[35] Darüber hinaus spielt das Feuer die entscheidende reinigende und transformierende Rolle im Ritual; was der Erhitzung im Feuer ausgesetzt wird, seien es die Speisen für die Götter oder die Leichname der Verstorbenen, wird rein. Der komplexe Transformationsgedanke[36], der hierin auch zum Ausdruck kommt, ist für die Askese von untergeordneter Bedeutung, da es dem Asketen nicht um Reinheit per se, sondern um Reinheit zum Zwecke des Machterwerbs geht.[37] Der Gedanke, daß Sonne und Feuer große 'Reiniger' sind, wird im Epos unmißverständlich ausgesprochen.[38]

Konkrete Erfahrungen mit dem Kochen von Speisen, die manche Nahrungsmit-

34 Zu pāvana vgl. z.B. 1.41.28 (S. 47) oder 1.111.24 (A. 129 (179)).

35 Die gängige Formel ist tapasā dagdhakilbiṣa, vgl. z.B. 1.66.2; 1.99.15; 3.32.35; 3.107.4; 3.156.1.
Es wäre auch zu erwägen, ob das Ausbrennen von Wunden dabei eine Rolle gespielt hat.

36 Vgl. Sprockhoff, Saṃnyāsa, S. 62.

37 Vgl. S. 333-334.

38 Vgl. 1.5.11 - 1.7.26: Bhṛgu verflucht das Feuer, ein Allesfresser zu werden (sarvabhakṣo bhaviṣyasi, 1.6.13); Brahmā erklärt, daß dadurch alle Dinge rein werden, vgl. bes.

1.7.21: yathā sūryāṃśubhiḥ spṛṣṭaṃ sarvaṃ śuci vibhāvyate/
tathā tvadarcir nirdagdhaṃ sarvaṃ śuci bhaviṣyati//.

Vgl. auch 1.223.7: pavanaḥ sarīram.

Vgl. auch ERE, Bd. 10, S. 466 "Purification (Introductory and Primitive)" (allgemeine Ausführungen).

tel überhaupt erst genießbar machen, mögen außerdem eine Rolle gespielt haben;[39] um aber die Reinigungsfunktion des Feuers überhaupt als solche zu erkennen, könnten frühe Erfahrungen mit der Metallgewinnung entscheidender gewesen sein: Wenn alle überflüssigen Beimengungen verbrannt sind, wird das Metall, gewissermaßen ohne Verunreinigung, herausgeschmolzen.[40]

Die reinigende Wirkung des tapas steht besonders auffällig dann im Vordergrund, wenn asketische Übungen im Zuge einer dīkṣā oder eines prāyaścitta zur Anwendung kommen.[41]

3.4. Erzeugung (insbesondere Erzeugung von Macht)

Aus den bisherigen Überlegungen zu den Askesecharakteristika Schmerz und Reinigung ergibt sich implizit schon die andere Vorstellung, daß nämlich Askese etwas erzeuge[42]. Erkenntnisse über Erzeugung von Schmerz und Reinigung, so wurde versucht darzulegen, könnten sehr wohl am Konkretum Hitze gewonnen worden sein; aber durch Hitze müßte noch weit mehr 'erzeugt' werden können, wenn die Vorstellungen, die für die schöpferische Hitze-Askese etwa in den kosmogonischen Mythen bezeugt sind, erklärt werden sollen.

Nun ist in der Tat das Sonnenlicht, die Sonnenwärme, für das Leben unerläßlich;[43] auch auf den Brutvorgang kann zur Erklärung, daß zur Entstehung des Lebens Wärme nötig ist, verwiesen werden - tatsächlich wird ja das

39 Vgl. z.B. 1.223.15.

40 Es wäre auch zu überlegen, ob die hohe Bewertung des Goldes als Inbegriff des absolut Reinen aus solchen Erfahrungen stammt (vgl. z.B. Thieme, RV, S. 16, zu RV I 1,8).

41 Vgl. z.B. S. 82 oder S. 182; zu dīkṣā vgl. A. 226 (114) und S. 334-337. Zu prāyaścitta vgl. Gampert unter besonderer Beachtung der folgenden Seiten: 25-34 (Etymologie und 'Sündenregister'), 47-61 (Sühnezeremonien wie kṛcchra, cāndrāyaṇa, prāṇāyāma, pañcagavya u.a.), 87-88 (mahāvrata), 124-125 (tapas als 'Alternative' zu prāyaścitta), 171-172 (religiöse Pflichten), 221-223, 250, 254-256 (Askese und Asketen); die folgenden Seiten enthalten außerdem Hinweise auf das MBh (zum Teil mit Belegstellen): 19, 34, 46, 65, 69, 71-72, 78-79, 90-91, 93, 96-97, 101, 103-104, 113, 119, 129, 134, 136-137, 143, 146, 150-151, 154, 157, 163, 165, 167, 182-183, 191, 193-198, 201, 209, 216-217, 227-229, 231-232, 234-237, 266.

42 Zu "Erzeugen" bzw. "Erschaffen" allgemein vgl. Oldenberg, Brāhmaṇas, S. 167 ff.

43 savitṛ galt den vedischen Indern als "Antreiber/Anreger" (RV 3,62,10); interessant wären in diesem Zusammenhang auch die Namen für die Sonne, die ja schließlich etwas über ihre verschiedenen Funktionen/Aspekte aussagen, vgl. z.B. MBh 3.3. - 3.4.; savitṛ (im vorgenannten Textstück einer der 108 Namen der Sonne) ist der Spender aller Nahrung (vgl. S. 264).

tapas des Prajāpati von indologischen Interpreten gewöhnlich als "Bruthitze" aufgefaßt [44] und damit das Bild des Ausbrütens[45] gebraucht. Andererseits findet sich in den Texten selbst auch der Hinweis auf den schweißtreibenden[46] Effekt des tapas, die Erzeugung von Wasser aus/durch Hitze.[47] Die lebensfördernde, lebenserhaltende Wirkung[48] der Wärme/Hitze kann aber nur für einen engen Temperaturbereich gelten: Wo Hitze über diesen hinausgeht, führt sie zu Austrocknung, Verdunstung, Schmelzen, Verbrennung, letztlich zum Tode. Für den Asketen selbst belegen die epischen Texte aber niemals einen lebensbedrohenden Effekt; vielmehr scheint der Tod bzw. das Aufgeben des (irdischen) Körpers weitgehend (oder vielleicht auch ganz) vom Willen des Asketen abzuhängen[49]. Der 'erhitzte' Asket stellt aber seinerseits in bedrohlicher Weise, manchmal in kosmischem Ausmaß, eine Quelle von Hitze, Feuer und Rauch dar.[50]

Derartige Überlegungen sind jedoch offensichtlich wenig geeignet, die Zusammenhänge zwischen Hitze und Erzeugen hinreichend zu erhellen. Sie zeigen aber immerhin, daß mit Wärme/Hitze weitreichende Vorstellungen von M a c h t verbunden sind: Von der Macht, schöpferisch zu wirken; aber auch von der Macht, zerstörerisch zu wirken. In kosmischen Ausmaßen tut dies die Sonne; der Gedanke, daß die Glut der Sonne - übertragen auf den irdischen Bereich: die Glut des Feuers - eine Quelle zur Übertragung von Macht ist, findet sich in der Askesevorstellung wieder: Als besonders wirksam in bezug auf das Akkumulieren asketischer Macht wird jene Übung aufge-

44 Vgl. z.B. Deussen, Bd. I, S. 182 f.; Oldenberg, Brāhmaṇas, S. 26 ff.; Thieme, KS, S. 125 (zitiert in A. 124) - Thieme, Upaniṣad, S. 17 (bezogen auf ChU 2.23.3-4); Winternitz, GIL, Bd. 1, S. 191.

45 Auch die anders gelagerten kosmogonischen Mythen von der Entstehung der Welt aus einem 'Weltei' weisen indirekt auf einen Brutvorgang hin. Zu berücksichtigen wäre u.U., daß die Sonne Reptilieneier (u.ä.) 'ausbrütet'.

46 Für den asketischen Kontext ist dies im MBh, wenigstens in erzählenden Partien, nicht bezeugt, vgl. aber 2.64.13 (S. 372).

47 Vgl. Thieme, Upaniṣad, S. 46 (bezogen auf ChU 6.2.3-4). Vgl. auch 1.223.7, 16-17.

48 Vgl. 1.223.10: śivaṃ rūpaṃ (zur Charakterisierung von Agni).

49 Vgl. z.B. 1.166.42-43 (S. 247); 3.98.20-21 (S. 248); 3.182.16-18 (in 3.182.16ab sagt Tārkṣya Ariṣṭanemi: nāsmākaṃ mṛtyuḥ prabhavate). Auch Māṇḍavya stirbt nicht, obwohl er gepfählt worden ist (1.101.13-15). König Śaṃtanu gibt seinem Sohn Bhīṣma den vara, daß er auf eigenen Wunsch hin sterben werde, den Zeitpunkt seines Todes also selbst bestimmen könne (1.94.98); vgl. auch 1.164.8; 3.181.11-16.

50 Vgl. S. 193-194 (bes. A. 27).

faßt, in der sich der Asket der kombinierten Glut von vier irdischen und dem einen himmlischen Feuer aussetzt[51].

Und in der Tat wird die Kraft/Macht, die der Asket durch sein tapas gewinnt, häufig - wenn auch oft genug nur beiläufig oder implizit - in ihrer Auswirkung als "heiß" charakterisiert.[52] Dies ist im übrigen keine altindische Besonderheit; schon die ERE oder OLDENBERG haben auf andere Völker verwiesen, die sich gewisse 'magische Kräfte' ebenfalls als "heiß" vorstellen.[53]

Auf die Vorstellung von Energie als Hitze u n d Macht weist auch HACKER hin: "Der Begriff Hitze, Glut, ist in Indien zu allen Zeiten mit der Vorstellung der Energie assoziiert, oder besser umgekehrt: Energie ist Glut, feurig-hell und heiß. Wenn man sie seiner Natur nach hat, heißt sie tejas. Wenn sie durch Askese erworben ist, heißt sie tapas, dasselbe Wort bezeichnet die Askese selbst. Der Zweck der Askese ist ... immer der, daß man Energie, Macht ansammeln will ..."[54] Man könnte aus dieser Sicht auch sagen: Wenn Energie als Erscheinungsform von Hitze/Glut und Energieerwerb als Machterwerb verstanden wird, dann ist die gezielte Selbsterhitzung die Methode, mit der man Energie, also Macht, gewinnen kann.

Etwas anderes kommt hinzu: der frühe Mensch ist in viel größerem Maße als der heutige wirklichen physischen Entbehrungen ausgesetzt gewesen. Der Nahrungserwerb durch Sammeln und Jagd sicherte zwar im großen und ganzen die Versorgung einer Gruppe, aber Zeiten der Knappheit und des Hungers dürften

51 Vgl. z.B.1.81.15; 3.259.16.

52 Vgl. die Einzelanalysen und S. 218-219.

53 ERE, Bd. 6, S. 736 ("Holiness"): "Indian literature abounds in accounts of the superhuman powers acquired by devoted ascetics, making them superior to the gods and arousing their admiring envy. - Such a state of artificial holiness is designed in several religions and languages as 'heat' (skr. tapas). At Saa in Malanta in Melanesia, men and objects who have mana in themselves are said to be 'hot' (saka; Codrington, 191). In the Ewe language (D. Westermann, Wörterbuch der Ewe-Sprache) the magic power is called dzo, 'heat'." Vgl. auch Oldenberg, Brāhmaṇas, S. 146, Anm. 2: "Bei Saa auf Malanta erzählt man von allen Personen und Gegenständen, die diese Macht (das 'Mana') besitzen, sie seien 'heiß' (Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens 37)."

54 Hacker, KS (Kosmogonie), S. 485.

alltägliche Erfahrungen gewesen sein.[55]

An solch unfreiwilligen Einschränkungen seiner elementaren Bedürfnisse mag schon der frühe Mensch erfahren haben, daß das Überstehen, das Bestehen einer Entbehrungs-/Notlage ihm ein Gefühl von Bewährung und Starksein vermittelt.[56] Wie weit ist es vom Sich-Bewußt-Werden über die eigene Stärke bis zum Gefühl, dadurch eine Kraft, eine Fähigkeit zu bewirken, kurz: Macht[57], erworben zu haben - eine Macht, die dann vielleicht auch als Teil einer übernormalen "Kraftsubstanz"[58] vorgestellt wird? Und wie weit ist es dann bis zur Erkenntnis, daß die machtverleihende Situation der Belastung auch künstlich herbeigeführt werden kann? So kann man beispielsweise Initiationsriten, Mutproben, asketische Praktiken zur Vorbereitung auf die Jagd u.ä. in 'primitiven' Jäger- und Sammler-Kulturen in ihrem Kern noch als Belastbarkeitsprüfungen in Form von Hunger, Schmerz oder Keuschheit ansehen, obwohl sie sicher mehr als das sind: Das ganze komplexe Feld von Sensibilitätssteigerung[59], Aggressivitätsaktivierung[60] und insbesondere

55 Auch Sahlins (der, wie manch andere Forscher heute auch, für die 'primitiven' Jäger und Sammler eine Art "Wohlstandsgesellschaft" in der Weise annimmt, daß der e i n e Weg zum Überfluß der ist, daß die Bedürfnisse aller leicht zu befriedigen sind, w e i l wenig benötigt wird) gibt zu erkennen, daß "harte Zeiten" in der Versorgung eintreten können (vgl. Fromm, S. 165-166). - Vgl. auch Man the Hunter, S. 9-13.

56 Dasselbe ließe sich auch über das Schmerz-Erlebnis sagen.

57 Zur Entstehung der Vorstellung von "Macht" vgl. Max Jammer, Concepts of Force (zitiert in A. 98). - In Anlehnung an Malinowkis Formulierung "Magie beruht auf der spezifischen Erfahrung von Gefühlszuständen, bei der der Mensch nicht die Natur, sondern sich selbst beobachtet ..." (vgl. Petzoldt, S. 103), könnte man mit - allerdings entscheidender - Abwandlung sagen: M a c h t beruht auf der spezifischen Erfahrung von Gefühlszuständen, bei der der Mensch sich selbst beobachtet und, w e i l er sich als Teil der Natur versteht, die an sich gemachten Beobachtungen auf die Außenwelt überträgt.

58 Dieses Wort verwendet die RGG (col. 566) bei der Definition von Macht. Zu Vorstellungen von "Macht" und mana vgl. RGG, Bd. 4, col. 564-567; col. 706-707; zu mana vgl. außerdem ERE, Bd. 8, S. 375-378.

59 A. Gehlen (Petzoldt, S. 300) weist auf A. N. Whitehead hin, der auf die Bedeutung von Riten zur Hervorrufung von Emotionen aufmerksam macht: "Denn die Emotionen schärfen die Sensibilität des Organismus ..."

60 Fromm (S. 141-142) setzt sich mit dem Vorhandensein von Hemmungen gegen das Töten auseinander, die überwunden werden müssen. C. M. Turnbull (Man the Hunter, S. 341) ist ebenfalls der Ansicht, daß "The act of hunting is not carried out in an aggressive spirit at all ..., there is actually a regret at killing life ..., killing may even bear an element

auch alle magisch-religiösen Vorstellungen[61] wären in diesem Zusammenhang eigentlich zu berücksichtigen, was aber in der vorliegenden Untersuchung nicht möglich war.

In Hunger, Schmerz und Keuschheit finden wir aber gleichzeitig die konstituierenden Elemente der indischen Askeseübungen - wenn auch nicht nur da: Auch in der abendländisch-christlichen Askese sind sie grundlegende Charakteristika, wenn dort auch die Selbsterfahrung durch Bewährung in der Belastung in einen ganz anderen religiös-theologischen Rahmen eingebettet ist und deshalb auch anderen Zwecken als dem Machterwerb dient.

Die vorstehenden Überlegungen haben zwar den Rahmen der eigentlich philologisch-exegetischen Bemühungen um das Material gesprengt, waren aber m.E. nützlich, um das weite Feld der mit tapas zusammenhängenden Vorstellungen einmal aus anderer Sicht - auch wenn diese spekulativ-hypothetisch bleiben muß - zu beleuchten.

4. Abgrenzung vom abendländischen Askeseverständnis

Im Vergleich mit dem abendländischen (d.h. griechisch-hellenistisch-christlichen) Askesebegriff treten die Besonderheiten des tapas-Begriffs schärfer hervor:

In seiner Einleitung zum Stichwort "asceticism" führt T. C. HALE u.a. aus:[62] "'Asceticism' is derived from the Gr[eek] word ... [for] 'training'.

of compassion." Dagegen vertreten S. L. Washburn und C. S. Lancaster (Man the Hunter, S. 299) den Standpunkt, daß der Mensch Freude an Jagd und Töten habe und diese Aktivitäten selbst dann als Sport weiterführe, wenn sie ökonomisch nicht mehr notwendig seien; hierin folgen sie offenbar der Argumentation von K. Lorenz, den sie zustimmend zitieren.

61 Zu Magie vgl. S. 207-213.

62 ERE, Bd. 2, S. 63. Vgl. dazu auch HWPh, Bd. 1, col. 538-539: "Im klassischen und hellenistischen Griechisch ... meint das Wort ... [für 'Askese'] mit seinen Derivaten zunächst einfach technisch oder künstlerisch verfertigen, bearbeiten. In erweiterter Bedeutung wird es ... gleichbedeutend mit ... (sich ertüchtigen) auch für leibliche und gymnastische Übung verwendet. Schließlich bezeichnet es ebenso die geistige Schulung und Zucht des Menschen, deren Ziel Weisheit und Tugend ist ... Insbesondere die Stoa betont bei dieser Schulung die Beherrschung der Gedanken und Triebe und versteht A.[skese] als Enthaltung und Verzicht ... Eine religiöse Bedeutung erhält die A. vor allem durch PHILO. Sie bildet die Voraussetzung des geistlichen Weges zu Kontemplation und Gottesschau und ist vor allem Entsagung."

The 'athlete' was one trained and one might be an athlete in virtue ..." Weiter weist HALE auf die beiden unterschiedlichen Konzepte hin, die sich im abendländischen Askesebegriff verbinden. Das eine bewahrt die ursprüngliche Vorstellung von "discipline of the body for some ultimate purpose"; das andere geht darüber hinaus: Mißtrauen gegen den Körper als solchen führt zu Negierung der Leiblichkeit oder sogar zu Leibfeindlichkeit: "Asceticism has then as its function not the training but the destroying of the body or the negation of its importance." Der indische tapas-Begriff deckt sich nur mit der Auffassung, Askese sei "discipline of the body for some ultimate purpose", denn tapas ist eine Methode (oder ein Komplex von Methoden), die auf der 'Disziplinierung' des Körpers basiert, weil dies der notwendige Weg der 'inneren Erhitzung' ist, auf dem die erstrebte magische Kraft akkumuliert werden kann. Das selbstquälerische Moment ist dem tapas inhärent, weil es essentieller Bestandteil der Methode ist; es stellt keinen Wert um seiner selbst willen dar.[63] Die religiös (oder sonstwie spirituell) motivierte Leibfeindlichkeit des abendländischen Askesebegriffs ist für das magisch geprägte tapas-Konzept ohne zentrale Bedeutung.[64] Hierin mag man eine weitere Bestätigung dafür sehen, daß dem tapas primär das religiös-spirituelle Element fehlt.

Der Unterschied zwischen indischem tapas- und abendländischem Askesebegriff wird noch deutlicher, wenn man die für das Christentum spezifischen Auffassungen heranzieht. Zwar gilt hier wie dort "die asketische Lebensweise als freiwilliger Verzicht auf grundsätzlich erlaubte Lebenshaltungen", aber nach christlichem Verständnis sind Motiv und Ziel solcher Selbstbeschränkung religiös: "Der Verzicht trägt keinen Wert in sich, er soll zu einer höheren Form des religiösen Lebens führen."[65]

63 Vgl. S. 194-195, 392.

64 Allenfalls in der Jaratkāru-Erzählung könnte im Ansatz die Vorstellung vorliegen, daß der Körper als etwas 'Schreckliches' vernichtet/'reduziert' werden müsse (vgl. S. 41); andererseits aber will Jaratkāru als ūrdhvaretas mitsamt dem Körper und seinen Kräften ins Jenseits gelangen (vgl. S. 48).

65 Vgl. Frank, S. 1. Vgl. auch Frank, S. 2: "Die vorchristliche Askese hatte bereits das Feld asketischer Praxis abgesteckt: Nahrung, Kleidung, Erholung, Lebensgenuß, Besitz, Geschlechtsleben." - Vgl. auch die Ausführungen von E. Troeltsch (Frank, S. 69): Im christlichen Sinn- und Sprachgebrauch bedeutet das Wort "Askese" "den Bruch mit der Welt, die Brechung des natürlichen Trieb- und Bedürfnislebens zugunsten eines heiligen gottgeweihten Lebens. Von da an hat sich sein Sinn schließlich ausgeweitet zu j e d e r Brechung des natürlichen Lebens ... [Askese bedeutet schließlich] allen Kampf gegen Fleisch und Blut, die selbst-

Gemeinsamkeiten haben der abendländische Askesebegriff und der indische tapas-Begriff also nur im Hinblick auf recht allgemeine Vorstellungen:

- Auch tapas ist mit körperlicher und geistiger Disziplinierung verbunden.
- Auch tapas ist "ein freiwilliger Verzicht auf grundsätzlich erlaubte Lebenshaltungen".

In anderen, wesentlichen Punkten unterscheiden sie sich jedoch erheblich, und hier kommt besonders zum Tragen, daß dem tapas-Konzept ein religiöses Element primär nicht inhärent ist:

Der 'epische'[66] tapasvin ist primär keineswegs ein "athlete in virtue", und er strebt das auch gar nicht an. Sein Motiv und sein Ziel sind primär weder 'religiös' (wenn unter diesem Begriff in irgendeiner Form "absorption into God"[67] verstanden werden soll) noch haben sie Bezug zur Ethik.[68] Im Gegensatz zum christlichen Mönch ist dem 'epischen' Asketen seine Askese durchaus ein "Wert für sich": seine Askese ist nicht 'zweckfrei'[69]. tapas zu begehen, bedeutet in erster Linie, Macht zu erwerben,[70] und diese Macht

verzichtende Demut, die gewollte Armut, die sexuelle Enthaltsamkeit, das steigende und verinnerlichte Sündenbewußtsein, die Kulturverneinung, die Weltflucht, die Abtötung der Sinne ..."

66 Dieses Wort soll der Einfachheit halber den Asketen in den erzählenden Partien des MBh bezeichnen.

67 Vgl. ERE, Bd. 2, S. 65.

68 Vgl. S. 187, 214.
Vgl. Schweitzer: "Die Ethik verlangt von dem Menschen, daß er an der Welt und an dem, was in ihr vorgeht, Anteil nehme. Sie enthält überdies eine elementare Nötigung zur Tat." (S. 6-7). Auf das "Überethische" (S. 32) der brahmanischen Weltanschauung weist Schweitzer immer wieder hin; er formuliert: "... die Brahmanen ... kennen nur ein über Gut und Böse erhabenes Nicht-Tun, nicht aber ein derartiges Tun." (S. 33). Schweitzer gebraucht das Wort von der "nicht-tätigen Ethik", die "in der Gesinnung der Haßlosigkeit und Gütigkeit", im "Unterlassen von allem Vernichten und Schädigen lebender Wesen" und im "Verzicht auf jedes lieblose und mitleidslose Handeln" zutage tritt; sie hört aber da auf, wo die "tätige Liebe" beginnt, die Schweitzer als "Nötigung zur Tat" (S. 7) oder "Tat-Ethik" (z.B. S. 85) charakterisiert. Mit diesen Worten hat Schweitzer das Ideal sarvahitabhūte ram umschrieben, das aber für den tapasvin, der durch tapas Macht erwerben will, viel weniger zentral zu sein scheint als für einen Asketen, der der Welt wirklich entsagt.

69 Vgl. Rüping, Hacker-Nachruf, S. 5: Hacker zufolge fällt im indischen Denken das Zweckfreie mit dem Zwecklosen und Sinnlosen zusammen.

70 Hacker (zitiert auf S. 198); vgl. auch Rüping, S. 84: "Im Erwerb derartiger, magischer, übernormaler Macht besteht das hauptsächliche Ziel des Tapas ..."

ist beliebig verwendbar und wird in der Tat zu den unterschiedlichsten Zwecken eingesetzt. tapas ist beispielsweise ein Mittel zum Zweck, Söhne, (gute oder bessere) "andere" (d.h. jenseitige) Welten, Wissen, Unbesiegbarkeit oder Weltherrschaft zu erlangen. Beim Zweck liegt die grundsätzliche Andersartigkeit des tapas - nicht nur im Vergleich zur abendländischen Askese, sondern auch im Vergleich zu anderen indischen, asketisch-geprägten Lebensformen wie etwa dem saṃnyāsa. In der BĀU (4.4.22) heißt es z.B.: "... das Streben nach Söhnen ist dasselbe wie das Streben nach Besitz, das Streben nach Besitz ist dasselbe wie das Streben nach (jenseitigen) Welten. Beides ist nur Streben."[71] In ähnlicher Weise sagt SPROCKHOFF von Yājñavalkya (BĀU 3.8.10): "Er weiß, daß man nicht durch vieltausendjährige Kasteiung allein (...), sondern nur durch Erkenntnis des Brahman ... zur Erlösung gelangt. Er hat alle Begierden und Leidenschaften und die davon nicht wesentlich verschiedene Himmelssehnsucht - 'Verlangen nach einer (anderen) Welt' (lokaiṣaṇā) genannt - überwunden."[72]

Überdies führt der 'epische' tapasvin im Gegensatz zum christlichen Mönch kein "gottgeweihtes Leben"; er begeht keine "Weltflucht"; er "verinnerlicht" nicht sein "Sündenbewußtsein" - der tapasvin versucht nicht, ein 'besserer' Mensch zu werden: Er versucht, ein m ä c h t i g e r e r Mensch zu werden. Von einer (schon per definitionem sekundären) 'Ethisierung' des tapas-Begriffs kann m.E. jedenfalls im Hinblick auf die erzählenden Partien des Epos noch keine Rede sein; selbst wenn einmal ein Ansatz dazu erkennbar ist, wird dieser gedanklich nicht weitergeführt.[73]

Und wer wollte von einem 'religiösen' Element sprechen, selbst da, wo sich der Asket mit seiner tapas-Übung direkt einem Gott zuwendet - um diesen "günstig zu stimmen", "geneigt zu machen" oder "zufriedenzustellen" (toṣayati, ārādhayati etc.), wie es genannt wird - , wenn es sich in Wirklichkeit darum handelt, den Gott mit Hilfe von tapas zu zwingen, einen Wunsch zu erfüllen?[74] Denn die Götter sind zwar selbst Träger von Macht, aber auch sie ihrerseits sind - wie alles andere im Universum - wiederum

71 Rüping, S. 88.

72 Sprockhoff, Saṃnyāsa, S. 291.

73 Beispielsweise kritisiert Śamīka die Verfluchung des Königs durch Śṛṅgin nicht aus ethischen Gründen, sondern gewissermaßen aus 'Nützlichkeiterwägungen': Die Asketen, so führt Śamīka aus, brauchen und erhalten vom König Schutz und schulden ihm etwas dafür (vgl. S. 3).

74 Vgl. S. 95, 182, 211-212. - Vgl. auch Hacker, KS (Magie), S. 429: "Es ist ... entschlossener Wille, die Macht der Gottheit selber den eigenen Begierden zu unterwerfen."

von den über ihnen waltenden Mächten abhängig.

5. tapas, yoga, saṃnyāsa

In den erzählenden epischen Partien kommen tapas-, yoga- und saṃnyāsa-Elemente in der Regel nicht in 'reiner' Form vor, das heißt, es ist oft ohne umfassende Textanalyse nicht zu entscheiden, ob ein Begriff in seiner terminologisch engen Bedeutung verwendet wird bzw. welche spezifischen Vorstellungen mit ihm verbunden sind.[75]

Zu yoga-Elementen führt z.B. RÜPING aus: "Wir haben in dem Worte samāhita ["konzentriert", aus BĀU 4.4.22 f.] den frühesten Beleg jenes Begriffes der Konzentration bzw. Versenkung, des samādhi, der einen Zentralbegriff des Yoga darstellt. Gerade an dieser ältesten Stelle ist nun aber dieser yogaartige Weg ... deutlich etwas von der Askese durchaus Verschiedenes ... Man darf hierin wohl eine Bestätigung dafür sehen, daß der Yoga in seinem Ursprung von der Askese, dem Tapas, unabhängig ist ... Hopkins bemerkt ..., daß in bestimmten Schichten des Mahābhārata die Ausdrücke tapas und yoga synonym verwendet werden. Aber es handelt sich dabei meist um ausgesprochene Tapas-Praktiken, die mit dem Terminus yoga belegt werden."[76]

Außerdem enthalten SPROCKHOFFs einleitende Bemerkungen zu seiner Untersuchung über die Saṃnyāsa-Upanischaden nützliche Begriffsabgrenzungen, da sie die allgemeinsten relevanten Charakteristika von tapas, yoga und saṃnyāsa zu umreißen suchen:

75 Vgl. S. 206.

76 Vgl. Rüping, S. 89. Vgl. auch A. 79.
Einige Beispiele: 1.114.20, samādhinā (so begeht Pāṇḍu tapas, um Indra "gnädig zu stimmen"; vgl. A. 150 (182)); 3.3.11, tapoyogasamādhisthair (so retten Könige ihre Untertanen, vgl. S. 264); 3.111.19, svādhyāyavān vṛttasamādhiyukto (zur Charakterisierung von Vibhāṇḍaka, dem Vater von Ṛśyaśṛṅga); 3.259.16, pañcāgniḥ susamāhitaḥ (Rāvaṇas Askese, vgl. A. 116 (262) und S. 248-249, 257).
Wie schwierig eine Trennung von tapas- und yoga-Elementen ist, kann man z.B. besonders gut am Vers 3.3.14 ersehen, zumal dort im Kontext auch von Opfer und Reinigung die Rede ist (vgl. S. 263-265).

tapas, so SPROCKHOFF, "ist Askese im eigentlichen Sinne strenger Mortifikation", und aus tapas resultiert tejas, das "als Kraft und Macht wirkt"[77]. An anderer Stelle bemerkt er dazu: "/tapas/ ... ist die Betätigung des Wunsches, die Welten im magischer Weise zu beherrschen, nicht die des Gedankens, von ihnen loszukommen."[78]

Während tapas "immer auf die Durchsetzung eines bestimmten Willens zielt", ist yoga im Unterschied dazu nach FRAUWALLNER, den SPROCKHOFF zustimmend zitiert, "keine Lehre, sondern eine Methode", die durch systematische Schulung von Körper und Geist "auf dem Wege innerer Sammlung erlösende Erkenntnis oder die Erlösung selbst" anstrebt; "die verschiedenen Arten der Schulung ... sind notwendigerweise mit Enthaltsamkeiten ... verbunden", fügt SPROCKHOFF hinzu.[79]

77 Vgl. Sprockhoff, Saṃnyāsa, S. 1-2.

78 Vgl. Sprockhoff, Saṃnyāsa, S. 290-291.

79 Vgl. Sprockhoff, Saṃnyāsa, S. 2. An derselben Stelle weist er gleichzeitig darauf hin, daß "Yoga nicht dem Tapas, wohl aber asketische Übungen wie das Tapas dem Yoga untergeordnet sind". (Diese Bemerkung erhellt seine auf derselben Seite gemachte Feststellung: "Ein direkter Zusammenhang zwischen ihr /d.h. der Askese, dem tapas/ und dem Yoga besteht nicht.") Dazu merkt Wezler, Vivaraṇa (S. 39-40, Anm. 47), an: "... the concept of tapas explained ... by the Bhāṣyakāra is palpably different from that found in non-Yoga material (the Epics, etc.): The Yoga concept of tapas - except for the two °maunas and perhaps also for the vratāni which do not, however, really form part of the (magical) tapas practices and the corresponding asceticism - obviously does not comprise the (otherwise central) idea of deliberate self-mortification by consciously undergoing different kinds of physical hardship, imposed upon oneself by oneself; tapas as understood by the Bhāṣyakāra consists rather in bearing ... the discomfort and pain everybody has to experience due to the conditions of his physical environment and to the biological nature of his organism. In view of his peculiar Yoga concept of tapas it does not suffice to state that 'Yoga nicht dem Tapas, wohl aber asketische Übungen wie das Tapas dem Yoga untergeordnet sind' (... Sprockhoff ...)."

Ein spezifisches Yoga-Konzept des tapas wird z.B. auch in Patañjalis Yoga-Sūtra erkennbar: in 2.32 z.B. ist tapas einer der fünf niyamas (vgl. auch Yoga-Sūtra 2.1 und 2.43).

Es scheint in der Tat immer wahrscheinlicher, daß yoga und tapas nicht in Abhängigkeit voneinander entstanden sind. Es wäre daher für Untersuchungen zweckdienlich, von einer wechselseitigen Beeinflussung zwischen tapas und yoga auszugehen, wie es z.B. Rüping tut (vgl. Zitat auf S. 204). Offenbar können alle bekannten Methoden, die die Wirksamkeit des tapas zu steigern geeignet sind, vom tapasvin auch angewendet werden, wobei die Wahl der Mittel letzten Endes vom Individuum selbst abhängen könnte; insofern kämen für den tapasvin auch yoga-Praktiken in Frage, nicht nur tapas-Praktiken für einen yogin.

saṃnyāsa charakterisiert SPROCKHOFF als den A k t der Entsagung. Dazu erläutert er: "Die Entsagung bestimmt eine gewisse Lebensweise gänzlich, und zwar derart, daß Askese nicht 'betrieben' wird, sondern daß das Leben selbst Askese ist."[80] Verzicht und Entsagung sind im Idealfall also so selbstverständliche Elemente der Lebensführung, daß sie nicht mehr bewußt reflektiert werden.[81]

Da, wie eingangs erwähnt, yoga- und saṃnyāsa-Elemente in den erzählenden epischen Partien nicht in 'reiner' Form vorkommen, müssen Begriffe, die auf yoga- oder saṃnyāsa-Vorstellungen hinweisen - beispielsweise samādhi oder mokṣa - von Fall zu Fall unter sorgfältiger Berücksichtigung des g e s a m t e n Kontextes untersucht werden. Für die epischen Erzähler/Verfasser war es offensichtlich selbstverständlich, yoga neben tapas zu verwenden; so wird z.B. Vyāsa, sozusagen in einem Atemzug, als mahāyogī, mahān ṛṣiḥ und tapasvī bezeichnet[82], wobei erst aus dem Textzusammenhang hervorgeht, daß für den Erzähler/Verfasser das Merkmal tapas das Entscheidende ist. Oder beispielsweise ergibt sich für den Ausdruck mokṣa, daß darunter häufig nur ein Freiwerden, eine Befreiung etwa von "Leidenschaften", von "/dieser/ Welt" (mit dem Ziel der Erlangung anderer Welten) oder "aus der Hölle" verstanden wird: ein Freiwerden, das mit einem wirklichen Erlösungsgedanken noch wenig zu tun hat,[83] wie ihn z.B. SPROCKHOFF für yoga und für saṃnyāsa gleichermaßen für zentral hält[84].

Schon diese wenigen Beispiele veranschaulichen, wie wichtig es ist, strikt darauf zu achten, wenn tapas-, yoga- und saṃnyāsa-Elemente nebenein-

80 Vgl. Sprockhoff, Saṃnyāsa, S. 288, a.a.O. auch: "Ein Saṃnyāsin 'stirbt' nicht; er 'vollendet' ... Wer nach vedischen Upaniṣads /damit meint Sprockhoff die 14 sogenannten Major Upaniṣads/ 'im "Walde" Askese übt', ist ... in Wirklichkeit derjenige, der außerhalb des Dorfes 'im Dschungel Kasteiung treibt': er übt Tapas, nicht Saṃnyāsa."

81 Dasselbe ließe sich aber auch über das tapas sagen. - Zu saṃnyāsa vgl. im übrigen auch Dumont, bes. S. 42-46.

82 Vgl. 1.99.13-15.

83 Vgl. S. 146-147, bes. A. 14 (147).

84 Vgl. Sprockhoff, Saṃnyāsa, S. 2-3: "Da der Saṃnyāsa (wie der Yoga) prinzipiell auf Erlösung ausgerichtet ist, diese aber nicht im Bezugssystem des weltlichen Lebens erreicht werden kann, ist die Entsagung eine entsprechende totale Absage an die verfügbare, die 'gegebene' Welt."

ander in einem Text vorkommen,

- welche Prioritäten der Text selbst erkennen läßt, das heißt, welcher Begriff welchem anderen untergeordnet oder eingeordnet wird[85], und
- die Interpretation streng auf das zu beschränken, was der Text wirklich aussagt, das heißt, kein historisch jüngeres Gedankengut hineinzutragen.

6. tapas und Magie

Die Qualität der durch tapas erworbenen Macht wird gewöhnlich von den Interpreten als "magisch" gekennzeichnet.[86] Für den Begriff "Magie/magisch" gibt es jedoch bis zum heutigen Tage keine allgemein akzeptierte Definition.

Einen guten Überblick über den heutigen Stand der Diskussion bietet der Sammelband "Magie und Religion", den PETZOLDT 1978 herausgegeben hat. Diese Sammlung enthält Beiträge von namhaften europäischen und amerikanischen Forschern und umfaßt den relevanten Zeitraum vor der Jahrhundertwende bis hin zur Gegenwart, da häufig auch auf ältere Arbeiten (beispielsweise die von TYLOR, FRAZER, MARETT oder DURKHEIM) Bezug genommen wird.[87] Eine nützliche Ergänzung hierzu stellen die ERE[88] und die Abhandlungen von MAUSS dar. Dabei zeigt sich, daß bis heute umstritten ist, was unter "Magie" eigentlich verstanden werden soll.

85 Hacker prägte hierfür den Begriff "Inklusivismus", den er in seinem gleichnamigen Aufsatz erläutert (vgl. Oberhammer, S. 11-28; dort auch Diskussionsbeiträge zum Inklusivismus-Begriff von Halbfass, Oberhammer und Wezler); vgl. auch Hacker, KS, S. 386-387.

86 Vgl. z.B. Hacker, KS (Magie), S. 428-429; Rüping (zitiert auf S. 187); Sprockhoff, Saṃnyasa (zitiert auf S. 205).
Witzel (zitiert in A. 25) ist einer der wenigen, der den Magie-Begriff für seine Arbeit ausdrücklich einengt: Er bezieht sich hierfür auf M. Marwick "Witchcraft and Sorcery", 1975 (vgl. Witzel, S. 5).

87 Das Buch enthält auch neben den vielen in den Beiträgen verstreuten Literaturhinweisen eine ausführliche "Auswahlbibliographie" (vgl. Petzoldt, S. 421-436).

88 Vgl. ERE, Bd. 8, "Magic (Introductory, Buddhist, Vedic, Indian)" und "Mana"; da magische Vorstellungen aber auch in anderen Bereichen vorkommen, vgl. auch ERE, Bd. 4, "Divination (Introductory, Indian, Vedic)"; Bd. 6, "Holiness (General)"; Bd. 8, "Miracles"; Bd. 10, "Purification (Introductory)". (Zur ERE bemerkt im übrigen J. Prytz Johansen im "Handbuch der Religionsgeschichte" /Göttingen 1971-75, Bd. 1, S. 147/ : "Trotz seines Alters noch immer ein nützliches Werk, da viele Artikel sehr gründlich sind und auf die Quellen verweisen. Glänzender Registerband." Dagegen sagt er an gleicher Stelle von der RGG: "Die christlichen Religionen und deren Vorgänger dominieren.")

Magie wird - neben Versuchen, sie von Wissenschaft oder Kunst abzugrenzen - vorwiegend von der Dichotomie Religion/Magie her definiert. Dabei ist immer die Schwierigkeit erkennbar, daß Grenzlinien zwischen beiden Gebieten künstlich aus westlicher Sicht gezogen werden müssen, wobei der Maßstab für das 'Normale' (im Gegensatz zum 'Über-Normalen') oft, wie insbesondere M. und R. WAX oder PETTERSSON kritisieren, die jüdisch-christliche Religion ist.

Für Magie ergibt sich aus diesen Beiträgen eine Fülle von Charakterisierungen, von denen im folgenden nur die wichtigsten hervorgehoben werden sollen:

- Übernatürlich/übernormal statt natürlich/normal.
- Instrumentaler Charakter.
- Automatische, zwangsläufige Wirksamkeit.
- Zwingende Kraft des Ritus.
- Fordern statt unterwerfen/statt verehren/statt versöhnen (in bezug auf eine Gottheit).
- Manipulation statt Bittgebet.
- Geheim statt öffentlich (deswegen oft als schädlich statt als förderlich für die Gemeinschaft bewertet).
- Individuell-egozentrisch statt sozial (das heißt geradezu: antisozial statt sozial[89]).

Die älteren Gelehrten (MARETT, FRAZER, DURKHEIM, HARTLAND, MALINOWSKI, BERTHOLET, R. OTTO, ZEININGER, VIERKANDT[90] u.a.) sind zumindest darin einig, daß eine Scheidung zwischen Religion und Magie (oder Wissenschaft/ Kunst und Magie) vorgenommen werden kann; manche zeitgenössischen Forscher (z.B. EHNMARK oder PETTERSSON) halten es dagegen für unmöglich, klare Abgrenzungen vorzunehmen. Wenn aber die Scheidung zwischen Magie und Religion vertreten wird, dann wird heute als Kriterium gewöhnlich "die Intention bzw. die Einstellung des magisch bzw. religiös Handelnden in bezug auf die von ihm in Anspruch genommenen Kräfte"[91] angesehen; allerdings wird auch

89 Aber z.B. Beth (Petzoldt, S. 32) ordnet auch der Religion diese antisoziale Komponente zu, und zwar in dem Moment, wo sie esoterisch wird.

90 Vierkandt (Petzoldt, S. 166) sagt: "Zauberhandlungen sind ursprünglich Ausdruck bestimmter Gefühle, Stimmungen und Gesinnungen", er prägt dafür das Wort "Ausdruckshandlung" (Petzoldt, S. 192-193).

91 Vgl. Petzoldt, S. XI (Einleitung).

dies z.B. von PETTERSSON mit dem noch nicht widerlegten Argument abgelehnt, persönliche, subjektive Gefühle könnten von außen her nicht objektiv untersucht werden[92].

Auf einen anderen Klärungsversuch soll hier einmal näher eingegangen werden, da er stellvertretend für viele andere die Schwierigkeiten aufzeigt[93], mit denen der Versuch, eine klare, allgemein gültige Definition von Magie zu erarbeiten, bis heute befrachtet ist:

M. und R. WAX schlagen, insbesondere in Anlehnung an den Religionswissenschaftler MOWINCKEL, den Gebrauch des Ausdrucks "magische Weltsicht" vor;[94] sie stimmen mit MOWINCKEL überein, daß "Magie am besten nicht als Ritus oder als Kult, sondern als eine Weltsicht begriffen wird, die sich von der jüdisch-christlichen Religion oder der westlichen Wissenschaft unterscheidet."[95] Aber obwohl sie selbst den Ausdruck "magisch" für "mit irreführenden Nebenbedeutungen belastet"[96] halten, können (oder wollen) sie ihn nicht durch einen anderen ersetzen, sondern behalten ihn bei. Sie bestimmen "magisch" nicht näher, als daß sie sagen, "die Dynamik dieser [magischen] Welt ist 'Macht'."[97]

In seiner insgesamt zustimmenden Stellungnahme zur Arbeit von M. und R. WAX versteht ARMSTRONG dies als Lösungsvorschlag: "Gleichsetzung von Magie mit 'Macht'".[98] Auch PAULSON stimmt dieser Feststellung zu, sieht aber dar-

92 Vgl. Petzoldt, S. 319.

93 Diese Schwierigkeiten hat Useem (Petzoldt, S. 381) klar umrissen, wenn sie feststellt, daß "der B e g r i f f von Magie die Orientierung derer widerspiegeln m u ß , die Magie analysieren."

94 Vgl. Petzoldt, S. 347.

95 Vgl. Petzoldt, S. 353.

96 Vgl. Petzoldt, S. 347; z.B. ist nach christlicher Auffassung Magie/Zauberei eine "unfromme, böse, gotteslästerliche Perversion der Religiosität"(Petzoldt, S. 331).

97 Petzoldt, S. 348. In seiner Einleitung zum Buch (S. XII) sagt Petzoldt im übrigen, die 'magische Weltsicht' von M. und R. Wax sei auf primitive Gesellschaften beschränkt.

98 Petzoldt, S. 358. - Armstrong zitiert auch aus Max Jammer, Concepts of Force, 1957, S. 7: "Was das Konzept der Kraft anbelangt, verstanden im ursprünglichen Sinne als Analogie zur menschlichen Willenskraft, zur geistigen Einflußnahme oder zur Muskelkraft, so wurde es auf unbelebte Objekte projiziert als Macht, die in physikalischen Dingen lebt. - Die Idee der Kraft entstand im vorwissenschaftlichen Stadium höchstwahrscheinlich durch das Bewußtwerden unseres Könnens in unseren willkürlichen Handlungen ... Die Übertragung unserer persönlichen Erfahrung auf die äußere Umwelt, die für das animistische Stadium des intellektuellen

in zugleich auch "das grundlegendste konstituierende Element aller Religionen".[99] Nach seiner Auffassung schließt "Religion" "Magie" mit ein, so daß er die Religion selbst in "magisch" und "nichtmagisch" aufgeteilt wissen möchte, mit dem Unterscheidungskriterium, die eine sei vorwiegend zwingender, die andere vorwiegend sich unterwerfender Natur.[100]

Die Auffassungen von M. und R. WAX werden aber auch scharf abgelehnt. So kritisiert beispielsweise NORBECK, daß "viele rituelle Akte der 'primitiven' Gesellschaft keinen expliziten Begriff von 'Macht' einschließen".[101]

In den ethnologisch-religionswissenschaftlichen Beiträgen findet sich darüber hinaus auch eine Stimme zu der Vorstellung, daß asketische Praktiken etwas mit Magie zu tun haben können; BETH bemerkt dazu u.a.: "Fasten, Askese kennt auch die Magie als Hilfsmittel der Zwangsvollstreckung ihrer Wünsche, aber die asketische Haltung geschieht hier nicht infolge einer irgendwie gearteten moralischen Erwägung ... /, sondern zur Vervollständigung der magischen Riten/."[102]

Aus dieser knappen Übersicht mag einiges von den Schwierigkeiten erkennbar geworden sein, die dazu geführt haben, daß es bis heute keine allgemein akzeptierte Definition von "Magie/magisch" gibt. Um so nötiger erscheint es

Wachstums der Menschheit charakteristisch ist, führte zu ... Vorstellungen von 'Macht' ..." (vgl. Petzoldt, S. 359-360).

99 Petzoldt, S. 373.

100 Petzoldt, S. 372.

101 Petzoldt, S. 370.

102 Petzoldt, S. 33; a.a.O. stellt Beth (im Jahre 1914) noch folgendes fest: "Religion ist ... ehrfurchtsvolle Anerkennung einer Macht ..., Beugung unter ... höhere Macht ... Die Religion ... sucht Erbarmen. Magie dagegen besteht in Operationen zu dem Zweck, egoistisch geartete Wünsche, deren Erfüllung gebieterisch gefordert wird, durchzudrücken. Zur Religion kommt allemal ... das ethische Element ..." (Zu "Ethik" vgl. im übrigen A. 68.) - Gehlen (Petzoldt, S. 301) spricht auch vom Stabilisierungseffekt bei ekstatisch-emotional-sensiblen Zuständen durch Askese.

Eine tapas-Übung zum Erwerb eines magischen Wissens/Zaubers (māyā/vidyā) wird z.B. in 1.158.25-40 beschrieben (vgl. S. 256); zu brāhmī māyā bzw. āsurī māyā vgl. 1.71.43; zu māyā vgl. 1.189.35-40; 1.218.10; zu abhicāra vgl. 3.196.16; 1.104.4-5; zu mantra vgl. 1.104.4-5; 3.144.16-17; zu brahman vgl. 3.38.10; zu kṛtyā vgl. 3.124.18-19.

daher festzuhalten, was in dieser Arbeit gemeint ist, wenn tapas als "magisch" bezeichnet wird: "Magie" soll verstanden werden als Erwerb und Gebrauch einer übernormalen, zwangsläufig wirksamen Macht; in diesem Sinne gilt - in Anlehnung an die Gesamtheit der auf S. 208 aufgeführten Charakteristika - für tapas:

- Die tapas-Übung hat instrumentalen Charakter; sie ist das Mittel, um ausschließlich durch eigene Anstrengungen einen bestimmten Zweck, nämlich Machterwerb, zu erreichen. Sie wird mit der Intention unternommen, Macht zu erwerben.

- Die durch die tapas-Übung erworbene magische Macht (ebenfalls oft tapas, aber auch prabhava, vīrya, bala, tejas u.a.[103] genannt) ist von zwangsläufiger Wirksamkeit; insofern kann man die tapas-Übung als 'zwingenden' Vorgang bezeichnen.
  Die Macht wird nach menschlichem Verständnis meistens als "wunderbar" empfunden, das heißt, sie reicht über das Normale, Natürliche und Erklärliche hinaus. Die Taten, die solcher Macht entspringen, werden daher häufig als adbhuta (o.ä.) bezeichnet; Kenntnisse/Wissen/Einsichten aufgrund dieser Macht werden ebenso häufig als divya (seltener, aber um so bezeichnender, als atimānuṣa oder atīndriya) charakterisiert.[104]

- Der tapas-Übende hat zur Macht, die er erwerben will oder schon erworben hat, die Einstellung des Zwingens/Forderns: Die Macht ist für ihn eine universale, allgemein gültige Größe, von der z.B. auch die Götter abhängig sind. Daher nähert er sich den Göttern nicht primär in unterwürfiger Haltung (obwohl er sie als Mächtige durchaus mit dem ihnen gebührenden Respekt behandelt); er richtet keine eigentlichen Bittgebete an sie (der Lobpreis, den er ihnen darbringt, ist kein Bittgebet; abgesehen vom Effekt als Schmeichelrede, müßte man ihn auch im Rahmen einer satyakriyā[105] sehen); er weiß, daß seine eigene tapas-Macht die Götter zwingt, seine Wünsche zu erfüllen. Wenn sie ihm zu verstehen geben, daß die von ihm akkumulierte Macht dafür nicht ausreicht, verstärkt er in aller Regel seine tapas-Anstrengungen, und zwar so lange, bis sie

103 Vgl. S. 190, 219.

104 Vgl. z.B. zu divya 1.39.19; 1.93.30; 1.189.35; 3.8.22; 3.156.4; zu atīndriya 1.100.8; zu atimānuṣa 3.12.2; 3.85.12; 5.187.18; 1.190.14 (atītamānuṣa).

105 Vgl. A. 121.

(wie es dann gewöhnlich heißt) "zufriedengestellt" sind. Insofern ist tapas, selbst wenn man sich damit direkt einem Gott zuwendet und selbst wenn diese Tätigkeit ausdrücklich als ārādhayati oder toṣayati (u.ä.) bezeichnet wird, primär nicht religiöser Natur.[106]

- Die Dichotomie "geheim/öffentlich" gilt für tapas nur in folgendem Sinne, der nicht schon primär die Konnotation "schädlich" enthält: tapas-Übungen finden vorzugsweise in Wäldern statt, an Flußufern, in den Bergen;[107] diese Plätze sind bekannt und können also nicht 'geheim' sein; aber die 'Öffentlichkeit' wird doch wieder weitgehend ausgeschlossen, weil die Plätze oft fern menschlicher Siedlungen liegen oder nur schwer

106 Als "religiös" verstehe ich also eine Haltung der bedingungslosen Unterwerfung, bei der man sich der Gnade und dem Wohlwollen einer Gottheit anheim gibt. Mit dieser Einstellung wäre das anbetende, lobpreisende und bittende Gebet das adäquate Mittel, eine Gottheit "zufriedenzustellen".
Vgl. hierzu Hacker, KS (Magie), S. 429: "Es liegt hier also ein Kompromiß vor zwischen einem gewissen Glauben an eine persönliche, jenseitige Macht und dem Ausgeliefertsein an die absolute Allmacht unpersönlicher Kräfte ... Wenn es im Hindu-Mythus Wunschgewährungen gibt, die ... eine Gunsterweisung sind, indem ein Gott ... einen Niedrigerstehenden begnaden will ... - so ist das eine Erhebung der magischen Praxis in die Sphäre einer Gnadenreligion. Vorherrschend sind im Mythus die Fälle, wo die Wunschgewährung erzwungen wird ... Es ist ... entschlossener Wille, die Macht der Gottheit selber den eigenen Begierden zu unterwerfen ... - ... daß der Gott ... sich widerspruchslos ausliefert - immer unter dem Vorwand, er sei durch die Askese ... 'zufriedengestellt' - , zeigt, daß ... die unpersönliche Macht, die durch die Askese einerseits und durch die Wunschgewährung andererseits in Bewegung gesetzt wird, stärker ist als die Macht göttlicher Personen."
Religion und Magie überschneiden sich bei Handlungen, die mit einer 'um Gunst werbenden' Tätigkeit zusammenhängen, wie dies bei Verben wie toṣayati, ārādhayati etc. zum Ausdruck kommt; aber der magische Aspekt einer solchen Handlung läßt sich daran messen, wieweit man letztlich - trotz der vorgenannten Verben - ohne jeden Gunst- oder Gnadenbeweis auskommt; das heißt auch, daß der magisch wissende Mensch sich nicht aus einer gläubigen oder frommen Gesinnung heraus den Göttern zuzuwenden braucht.
Vgl. auch S. 203; vgl. auch Hara (Buch), S. 193 ff.

107 Schon in den vorangestellten Einzelanalysen finden sich Beispiele, vgl. aber bes. S. 303, 325-327.
Vgl. auch Sprockhoff, Saṃnyāsa, S. 290.

zugänglich sind.[108] Der Asket kann sein tapas aber auch dann weiter durchführen, wenn er beobachtet wird.[109] Wenn auch die "magische Gefährlichkeit"[110] für die Wahl des Ortes mitbestimmend gewesen sein mag, so scheint doch die Abgeschiedenheit des Ortes vor allem damit zusammenzuhängen, daß hier die tapas-Übung mit großer Wahrscheinlichkeit ohne Störung oder Ablenkung von außen mit der erforderlichen Konzentration durchgeführt werden kann.

- Die Gesellschaft verurteilt das Praktizieren von tapas nicht, im Gegenteil, tapas-Ausüben ist mit hohem Sozialprestige verbunden. Grundsätzlich sind tapas-Übungen also e r l a u b t e Praktiken.[111]

- tapas-Übungen werden (mit dem im Hinduismus weit verbreiteten Solipsismus) mit der Absicht unternommen, für sich allein[112] Macht zu erwerben. Die erworbene Macht wird daher auch primär für individuell-egozentrische/egoistische (nicht für altruistische) Ziele eingesetzt; das schließt aber nicht aus, daß der tapasvin Taten begehen k a n n , von denen auch andere profitieren;[113] tapas ist also nicht notwendigerweise per se antisozial. Es richtet sich auch nicht primär gegen andere; die latente Reizbarkeit des Asketen führt aber dazu, daß er bei Provokation seine tapas-

108 Die abgelegenen Orte sind - wenigstens zum Teil - nur mit Schwierigkeiten oder unter Fährnissen zu erreichen; das wird z.B. impliziert, wenn ein Ort als durgata (o.ä.) charakterisiert wird (vgl. z.B. 1.111.6-9; 2.70.16; 3.141.11, vgl. auch S. 324, A. 518 (326)). Im übrigen sollte man nicht übersehen, daß schon die Mühe, die es kostet, einen solchen schwer zugänglichen Ort zu erreichen, als eine Art von tapas-Anstrengung gewertet werden kann; das ist z.B. bei Pāṇḍu der Fall, der offenbar schon wegen seiner Wanderung zum Himavant als tāpasa bezeichnet wird (vgl. 1.110.42-45, A. 115 (176)). - Hinzu kommt, daß der Wald, insbesondere zur Nachtzeit, als ein gefährlicher Ort für den Menschen gilt, vgl. z.B. 1.158.7 ff. (ähnlich 1.159.1-2, 11); 3.12.4-5.

109 Vgl. z.B. 3.158.52 (S. 99).

110 Vgl. Thieme zum Studium der Upaniṣad- bzw. Āraṇyaka-Texte (Upaniṣad, S. 89-90).

111 Das Begehen von tapas ist aber offensichtlich nicht jedem Mitglied der Gesellschaft freigestellt; zum typischen Personenkreis, der zur Ausübung von tapas berechtigt und fähig ist, vgl. S. 224-226.

112 Auch Yavakrī ist keine wirkliche Ausnahme, vgl. S. 127.

113 Das trifft z.B. auf Agastya zu, vgl. S. 88.

Macht im Zorn gegen andere einsetzen kann (die Reizschwelle ist individuell verschieden und scheint, ganz wie bei 'gewöhnlichen' Menschen, z.B. von Charakter und Temperament abzuhängen).[114]

- tapas ist "moralfrei: amoralisch, anethisch"[115], "ethisch neutral"[116] oder "überethisch"[117].

7. tapas, satya, brahman

Die durch die verschiedensten mühevollen asketischen Übungen erworbene tapas-Macht ist fast[118] beliebig einsetzbar. HACKER unterscheidet "vier Arten von Magie": "Drei von ihnen bedienen sich allein des Mediums des Wortes: die Wunschgewährung, der Fluch und der Wahrheitszauber. Außerdem ... die Magie der Askese."[119] Diese strenge Trennung wird den verschiedenen Aspekten der tapas-Macht jedoch nicht ganz gerecht, denn der tapasvin verfügt auch über die 'Macht des Wortes': Er kann u.a. Wünsche gewähren oder Flüche und andere, sich bewahrheitende Worte - auch konstruktiver Art, etwa in Form von Prophezeiungen - aussprechen, was, wenn man es so nennen will, auch ein 'Wahrheitszauber' ist.

Das gemeinsame Medium Wort, das nach HACKER für die drei ersten Arten von Magie charakteristisch ist, ist letztlich so wirksam, weil ihm eine Macht innewohnt, Bewahrheitungen hervorzurufen.[120] So ist belegt, daß auch

114 Maßvolles Verhalten auch im Zorn ist daher eher das Merkmal eines seiner Selbst sicheren, 'reifen' Menschen (vgl. Agastya (S. 100-101) oder Śamīka (S. 12-13, 21-22) mit Śṛṅgin (S. 18, 24-25)/Parikṣit (S.12,21) - ebenso wie das Bewußtsein von der eigenen Macht eher den ungefestigten Menschen zu Überheblichkeit/Arroganz/Übermut verführt (vgl. Śṛṅgin (S. 24), Medhāvin (A. 60 (129)), Yavakrī (S. 129-130).

115 Mit dieser Formulierung charakterisiert W. Hellpach die "Magie als solche, als Inbegriff der zauberischen Praktiken", vgl. Petzoldt, S. 255.

116 Rüping, S. 82.

117 Schweitzer (bereits zitiert in A. 68).

118 Sie hat offensichtlich Grenzen, vgl. S. 400.

119 Hacker, KS (Magie), S. 428.

120 Das sagt Hacker auch selbst (KS (Magie), S. 431): "Es ist wahrscheinlich, daß der Respekt vor der Wahrheit als einer in wahren Aussprüchen enthaltenen, aber auch unabhängig davon existierenden, unwiderstehlich wirksamen unpersönlichen Kraftsubstanz auch der Vorstellung von dem Mechanismus der Wunschgewährung und des Fluches zugrundeliegt."

dann jemand eine satyakriyā[121] durchführen kann, der zuvor nicht ausdrücklich aus der Askese Macht gewonnen hat,[122] aber andererseits schließt tapas auch satya mit ein: Der Asket fühlt sich durch und durch der Wahrheit verpflichtet, wie immer wieder bezeugt ist, z.B. hütet er sich stets davor, auch nur im Scherz eine Unwahrheit auszusprechen.[123] Der Asket 'benutzt' allerdings primär nicht die Wahrheit als Zauber: Er bezieht seine Macht, Übernormales zu bewirken, vielmehr aus seiner Askese.

Die Fähigkeit zu schöpferischer, zwangsläufig wirksamer Formulierung -

121 Zu satyakriyā vgl. z.B. Thieme, KS (Brahman), S. 117-120 (hier zitiert in A. 124), sowie Thieme, KS (Agastya), S. 203 bzw. 210 f. - Thieme modifiziert H. Lüders' Aussage, daß das Aussprechen der Wahrheit eine Wirkung in der materiellen Welt hat, wobei die magische Wirkung auf dem Wahrheitsgehalt beruht, dahingehend, daß
a) es sich um 'bestimmte' Wahrheiten (*) handeln muß, und zwar um solche, die gewissermaßen nur durch ein Wunder (nicht durch Augenschein, Vernunft oder Zeugen) bestätigt werden können;
b) diese Wahrheiten nicht in beliebiger Form, sondern in dichterisch geformter und feierlicher Rede ausgesprochen (oder noch verstärkend: gesungen) werden müssen, um die gewünschte Wirkung hervorzurufen.
(*) 'Bestimmte' Wahrheiten sind nach Thieme (KS, S. 118):
- Wahrheiten, die nur dem Sprecher persönlich bekannt sein können (z. B. "Ich habe niemals gelogen" oder "So wahr ich Nala liebe").
- Wahrheiten von so allgemeinem Sachverhalt, daß sich nicht nachprüfen läßt, ob es nicht doch eine Ausnahme gibt; dabei muß das 'eigentliche Wesen' der Dinge richtig erkannt worden sein (z.B. gehören hierher solche Aussagen, daß alle Tage die Sonne aufgeht oder daß alle Bäume aus Holz sind).
- Wahrheiten, deren Sachverhalt "nur durch höhere, dem Profanen verschlossene Kenntnis geschaut werden kann" (dazu gehören z.B. alle mystischen Identifikationen der Brāhmaṇas).
Vgl. außerdem Schlingloff, S. 81-85 (mit zahlreichen Beispielen).

122 Vgl. z.B. 3.54.17-20: Damayantīs unfreiwillig geführtes entbehrungsvolles Leben wird aber implizit als asketische Lebensführung gewertet. Vgl. S. 27-28.

123 So wird z.B. ṛṣi Caṇḍakauśika durch satyadhṛti und satyavāc charakterisiert (2.16.24); Agastya wird als satyadharmaparāyaṇa bezeichnet (3.94.15); vgl. auch die folgende Aussage, bezogen auf Tārkṣya Ariṣṭanemi,
3.182.17: satyam evābhijānīmo nānṛte kurmahe manaḥ/
svadharmam anutiṣṭhāmas tasmān mṛtyubhayaṃ na naḥ//.
Zu svaireṣu vgl. z.B. 1.38.2; 1.44.11; 1.49.19; 1.107.17 oder 3.194.20-25 (sehr anschaulich). Zu anṛta vgl. z.B. 1.11.8; 1.38.3; 1.43.28; 1.93.38; 1.182.5; 1.206.22; 1.209.10. Man beachte auch die vielen Wortverbindungen mit na...mṛṣā, na vṛthā u.ä. Man beachte auch 13.10.65.

recht eigentlich das, was in den Veden bráhman genannt wird[124] - ist in hohem Maße dem tapasvin zu eigen; sie ist ein Teil seiner tapas-Macht. Man kann darüber aber auch verfügen, ohne systematisch und über längere Zeit hin Askese betrieben zu haben.[125]

THIEME hat auch darauf hingewiesen, daß ein Wandel von bráhman hin zur Bedeutung "Formung/(Wahrheits-)Formulierung" in der Brāhmaṇa-Zeit dazu führte, "daß nicht mehr nur der begnadete Dichter, sondern jeder Dichterabkömmling ... und schließlich jeder Angehörige der Priesterklasse überhaupt behauptete, das brahman zu besitzen, ein brāhmaṇa zu sein, und damit Anspruch auf die Macht erhebt, die es verleiht."[126] Im Epos ist die überragende Stellung der Brahmanen gut belegt; brahman ist zwar zugunsten anderer Merkmale wie satya, vāc, tapas oder tejas in den Hintergrund getreten, existiert aber daneben weiter als wichtiges Charakteristikum von Brahmanen und Asketen, wie sich z.B. im Wort brahmavid[127] niederschlägt.

124 Vgl. Thieme, KS (Brahman), S. 120: "... bráhman, d.h. die Fähigkeit, Wahrheit in magisch kräftiger Weise zu formulieren ..."; S. 119: "Die Wahrheit (satyá oder ṛtá), die den Inhalt der Lieder ausmacht, kann ihre magische Kraft entfalten, weil sie dichterisch g e f o r m t ist - also durch das bráhman ..."; S. 125: "Die Macht, die dem Priesterdichter damit gegeben war, wurde ... immer mehr verherrlicht. Schließlich wird nicht das ṛtá oder satyá, sondern das bráhman selbst als jenes principium omnium angesehen. Man führt es allenfalls noch zurück auf das tápas, die asketische Erhitzung, aus der die dichterische Formulierung entsteht, und die ihrerseits an die Stelle des tápas, der primordialen Bruthitze, tritt, aus der im RV das ṛtá und satyá geboren werden."

125 Aber asketische Übungen sind auch wichtig für den vedischen Dichter. Thieme sagt dazu (KS, S. 113): "Es [d.h. jedes Lied] ist das Ergebnis ... höchster Konzentration der Gedanken, der die Dichter durch asketische Übungen, und einer gewissen Beschwingtheit, der sie ... nicht selten durch den Genuß von Stimulantien (Soma) nachgeholfen haben." (Vgl. auch Thieme, KS, S. 116.)
Wird deswegen der tapasvin gelegentlich auch als kavi bezeichnet (vgl. z.B. 3.97.23; 3.135.9)? - Vgl. auch Thieme, KS, S. 118, wo er sich auf H. Lüders' Untersuchungen von ṛta/satya bezieht: "Ganz zweifellos hat er [Lüders] richtig erkannt, daß die magische Wirkung des vedischen Liedes nach der ältesten Auffassung auf seinem 'Wahrheits'-Gehalt beruht."

126 Thieme, KS, S. 126; hier liegt also ein Bedeutungswandel vor vom Besonderen hin zum Allgemeineren, wobei sich die 'allgemeine' Bedeutung im Sprachgebrauch durchgesetzt hat, ohne daß die spezifischen Konnotationen ganz verloren gegangen wären.

127 Zu brahmavid vgl. z.B. 1.13.35; 1.36.25; 1.158.10; 1.221.9; 3.181.6. Zu brahman vgl. z.B. 3.139.20-22 (S. 137-138); 1.69.25a: ... satyaṃ paraṃ brahma; 5.39.55ab: tapo balaṃ tāpasānāṃ brahma brahmavidāṃ balam.

Schon aus diesen kurzen Ausführungen ist zu erkennen, daß Vorstellungen von tapas, ṛta/satya und brahman ideengeschichtlich miteinander verflochten sind. LÜDERS stellt ausführlich dar, wie tapas immer mehr Bedeutung erhielt und ṛta/satya verdrängte: "In dem Maße, wie das Wort ṛtá allmählich abstirbt, tritt auch die Wahrheit als höchstes Prinzip ... zurück ... Vor allem macht das Tapas, die Askese, dem Ṛta den Rang streitig. Alles, was man einst durch die Macht des Ṛta erreichen zu können geglaubt hatte, das gewährte jetzt das Tapas."[128]

Man wird also wohl eine strenge Trennung, wie HACKER sie mit den "vier Arten von Magie" vorschlägt, nicht ohne weiteres durchführen können. Wunschgewährung, Fluch, 'Wahrheitszauber' und Askesemacht lassen sich als Erscheinungsformen kosmischer Entitäten/Mächte auffassen, die einander in Teilbereichen 'überlappen'. Ob sich die Wirksamkeit von tapas, satya und brahman auf ein einziges 'Urprinzip Macht' zurückführen ließe, das nur deswegen dem Menschen als 'teilbar' erscheint, weil er nicht in der Lage ist, Macht in ihrer Gesamtheit gedanklich zu erfassen, sei dahingestellt. In den erzählenden epischen Partien jedenfalls steht tapas im Vordergrund, wenn es um den Erwerb von Macht, also um die Methode, geht.[129] Anderes, wie satya, brahman oder auch yajña, behält daneben weiterhin Gültigkeit.

128 Lüders, Varuṇa, II, S. 644; vgl. auch S. 644/Anm. 1, Punkt 1 sowie S. 645: "Im RV erscheint tápas in dieser Bedeutung [d.h. als Askese] erst ... [in] ... 10,190,1 ... [Danach] ... sind ṛtá und satyá aus dem tápas entstanden; aus ihnen entwickeln sich weiter die kosmischen Erscheinungen; das tápas ist also hier der Urgrund aller Dinge." Vgl. dazu Lüders, o.c., S. 575, wo er MBh 14,35,32-34 [= Bombay-Ausgabe, kritische Ausgabe: 14.35.22-24] analysiert, eine Stelle, die RV 10,190,1 sehr ähnlich ist: "Aus der Wahrheit sind die Wesen entstanden, unbewegliche und bewegliche, durch tapas leben diese ... Die Wahrheit ist Brahman, die Wahrheit ist Tapas ..." Dazu bemerkt Lüders: "In dieser Stelle ist die neue Anschauung, die andere Prinzipien, insbesonders Brahman und Tapas, an die Stelle der Wahrheit gesetzt hat, dadurch mit der alten ausgeglichen, daß das Satya mit Brahman und Tapas identifiziert wird." L. Alsdorf merkt dazu an (o.c., S. 645): "Charakteristisch für eine Zeit, in der eine ganze Anzahl neuer Potenzen mit der Wahrheit in Wettbewerb treten, ohne daß man sich aber schon für eine von ihnen als neues Zentralprinzip an Stelle des Ṛta entschieden hätte, sind eine Anzahl von Stellen des AV, wo das Tapas in Aufzählungen zusammen mit dem Ṛta und ... anderen Begriffen erscheint: AV 10,10,33 ...; 11,7,17; 12,5,1 ..."

129 "tapas-Macht" ist strenggenommen eine Teilhabe an Macht/Mächten (im Sinne von kosmischen Entitäten), die man sich durch tapas sichern kann; es sei allerdings darauf hingewiesen, daß in den Texten selbst die Vorstellung des 'Teilhabens' nicht greifbar ist.

8. Ableitung und Bedeutung des Wortes tejas

Häufig, wenn von tapas im Sinne von Macht als Askese-Resultat die Rede ist, findet sich daneben auch die Charakterisierung des tapasvin als tejasvin.

Als Primärnomen, abgeleitet von der Wurzel tij, bedeutet tejas "Schärfe", im konkreten Bereich etwa die "Schneide" (eines Messers) oder die "Spitze" (eines Lichtstrahls/einer Flamme); davon ausgehend dann "Glanz, Licht, Feuer, Glut" und - abstrakter - "Kraft" oder "Energie".[130]

VOGEL nennt tejas eine "geheimzinnige magische macht", die bestimmten Wesen und Substanzen von Natur aus eigen sei und die sich in wahrnehmbarer Form als Feuer, Glut oder Lichtglanz zeige;[131] in den epischen Erzählungen fände man die Vorstellung, daß das Volumen von tejas durch asketische Praktiken gewaltig zunehmen könne.[132] HACKER äußert sich mehrfach ähnlich: "... Tejas haben überragende Personen, vor allem Götter, auch ohne Askese. Aber durch Askese kann man diese Eigenschaft erwerben und steigern."[133] Oder: "Energie ist Glut ... Wenn man sie seiner Natur nach hat, heißt sie tejas. Wenn sie durch Askese erworben ist, heißt sie tapas ..."[134]

In dieser Untersuchung ist tejas in der Regel unübersetzt geblieben. Es ließe sich zwar mit "Glut" wiedergeben, wie es etwa RÜPING[135] oder SPROCKHOFF tut, aber die Frage bliebe bestehen, was denn diese "Glut" im Zusammenhang mit Askese eigentlich sei. Bei der Interpretation der entsprechenden Kontexte kommt man nämlich, gewissermaßen zwangsläufig, wieder zu Vorstellungen von Kraft oder Macht[136], wie SPROCKHOFF selbst übrigens auch.[137]

130 Vgl. PW tij/tejas.

131 Vgl. Vogel, S. 4; vgl. auch Vogel, S. 10: Brahmanen und Kṣatriyas sind Träger von tejas; S. 7: Nach Manu sind die Könige Träger von tejas; S. 8: Auch die Götter glänzen vor tejas, vor allem Agni, Sūrya und die Ādityas.

132 Vgl. Vogel, S. 5; vgl. auch Vogel, S. 11: tejas sei durch nichts so sehr zu fördern wie durch Askese.

133 Vgl. Hacker, Prahlāda, S. 111.

134 Vgl. Hacker, KS (Kosmogonie), S. 485 (zitiert auf S. 198).

135 Vgl. Rüping, S. 83.

136 Rüping sagt auch (S. 83), daß man tejas nicht einfach als Metapher verstehen dürfe. In der Tat gibt es auch im Deutschen Vorstellungen, die jetzt nur noch Metaphern sind (z.B. "Glut der Liebe/Leidenschaft", "Schärfe des Blickes/der Stimme/des Verstandes", um nur einige geläufige zu nennen), wobei zu fragen wäre, was sie 'ursprünglich' waren, und ob dies Reste gemeinsamer indogermanischer Vorstellungen sind. Vgl. auch Hacker (s. A. 134).

137 Sprockhoff, Saṃnyāsa, S. 1-2 (zitiert auf S. 205).

Das Wort tejas kann also als Signalwort für den Begriff Macht aufgefaßt werden; als solches weist es auf die 'glutvolle', 'scharfe', wirksame Präsenz von Macht hin, besonders prägnant z.B. im Bahuvrīhi-Kompositum tigmatejas[138]. Es wurde schon erwähnt, daß häufig im Zusammenhang mit tapas-Macht neben tejas die Ausdrücke bala, vīrya und prabhāva[139] verwendet werden (vgl. S. 190); weniger häufig, aber durchaus nicht selten, kommen die Wörter varcas und ojas vor. Sie sind zwar keine Synonyme von tapas, weisen aber auf die tapas-Macht als solche hin sowie auf jene - sprachlich schwer zu fassenden - Aspekte[140] von tapas-Macht, auf die es dem Erzähler/Verfasser der Texte jeweils gerade ankommt.

Auf den Seiten 220-223 sind die vorgenannten Termini in einer kurzen Auswahl aus Ādi-, Sabhā- und Vana-Parvan zusammengestellt.

138 Vgl. z.B. 1.36.21; 1.46.2 (Śṛṅgin); 1.37.13 (Takṣaka, ein nāga); 3.287.4 (ein Brahmane; wie erschlossen werden kann: Durvāsas).

139 Zu prabhāva führt Hacker, KS (Topos), S. 343, aus: "... aus dieser Glut /tejas, tapas/ heraus hat der Mensch dann eine gewissermaßen magische, über das Normale hinausgehende 'Macht', welche mit dem Wort prabhāva bezeichnet werden kann. Diese prabhāva-Macht betätigt sich ... allein durch den Willen desjenigen, der die innere 'Glut' besitzt."

140 Um die Bandbreite des Wortspektrums "Kraft" - und damit die verschiedenen Aspekte von tapas-Macht - zu verdeutlichen, sollen einmal die gängigsten lexikalischen Bedeutungen (nach pw) aufgeführt werden:

prabhāva: Macht, Majestät, übernatürliche Kraft, Kraft, Wirkung (im Lokativ: Macht über). (Das Epitheton prabhu weist gelegentlich eindeutig auf prabhāva hin, vgl. z.B. S. 32.)
bala: Gewalt, Wucht, Stärke, Kraft, Anwendung von Gewalt/Kraft, als Ablativ: gewaltsam, ohne daß man etwas dagegen vermag.
vīrya: Männlichkeit; Kraft, Wirksamkeit, Energie; Mannestat/Heldentat, männliche Kraft (so v.a. männlicher Samen).
varcas: Lebenskraft, Lebhaftigkeit, Energie, Wirksamkeit, Regsamkeit; die leuchtende Kraft in Feuer und Sonne; Licht, Glanz.
ojas: Kraft, Stärke, Tüchtigkeit, Lebensfrische, Energie; in der Medizin: Lebenskraft; Glanz, heller Schein.

Auch taras (ein selteneres Wort) wäre in diesem Zusammenhang noch zu erwähnen; es bedeutet etwa "rasches Vordringen, rasches Ans-Ziel-Kommen, durchdringende Kraft, Energie, Wirksamkeit, Nachdruck" und (als Adjektiv) "durchdringend, rasch, energisch"; vgl. z.B. 1.29.6 (tarasvin im Textzusammenhang mit mahāvīrya) oder 3.136.14 (A. 61 (129)).

8.1. Belege für tejas

Personen, Wesen und Dinge, denen tejas zugeordnet wird:

8.1.1. In den 'Asketen-Geschichten':

Agastya:	tejasvin (3.94.15; 3.176.19); tejas (3.101.12; 3.103.14; 3.158.53)
Āstīka:	mahātejas (schon als garbha: 1.44.16)
Kiṃdama:	tejasvin/mahātejas (1.109.7)
Jaratkāru:	mahātejas (1.41.2); tejasvin (1.34.12)
Dṛḍhasyu:	(Sohn von Agastya + Lopāmudrā) tejasvin (3.97.24)
Pāṇḍu:	mahātejas (1.114.19)
Yavakrī:	tejasvin (3.135.16)
Raibhya:	tejasvitā (3.137.4)
Lopāmudrā:	tejasvinī (3.94.24)
Śṛṅgin:	tejasvin (1.36.24; 1.37.1; 1.37.11); mahātejas (1.46.2; 1.46.8)

8.1.2. Allgemein:

Kṣatriyas:	1.56.26; 1.165.28
Brahmanen:	1.179.12; 1.181.21 (vgl. auch 1.155.25-28); 3.197.24; 3.287.16
maharṣis:	1.70.3 (Diese Stelle bezieht sich auf die als maharṣis klassifizierten zehn Söhne des Pracetas.)
devarṣis:	2.7.8
brahmadaṇḍa:	1.49.24
Waffen:	1.165.41; 1.179.12; 3.228.11
Feuer:	1.214.31; 1.216.31 (taijasaṃ rūpam āsthāya)
Sonne:	1.162.18 (Vivasvant = mahātejas); 2.69.17 (sūryamaṇḍala); 3.195.20 (Sūrya)

8.1.3. Personifiziertes tejas:

2.11.15[141]; an dieser Stelle wird ein personifiziertes tejas als kāraṇam bhuvaḥ zusammen mit antarikṣa, vāyu, jala und mahī (u.a.) genannt, ist also das personifizierte Element "Feuer" in der Reihe der Elemente (Luft, Wind, Wasser, Erde).

8.1.4. tejas bei Göttern, Dämonen und Menschen:

Agni:	tejasvin (3.212.16)
Aṅga (rājarṣi):	(von Dīrghatamas für König Bali gezeugt) tejasvin (1.98.31)
Acyuta (Kṛṣṇa):	mahātejas (3.13.14; 3.13.33: svatejas)
Atri:	tejasvin (3.183.31); mahātejas (3.183.2)
Arjuna:	ugratejas (3.39.20); mahātejas (3.39.26)
Ārṣṭiṣeṇa:	(rājarṣi) apratimatejas (3.157.6)
Uttaṅka (muni):	amitatejas (3.194.5); mahātejas (3.193.9)
Ṛśyaśṛṅga:	tejasvin (3.110.4); mahātejas (3.110.12)
Aurva:	(Sohn von Cyavana, Enkel von Bhṛgu): tejas (1.170.5; 1.171.15: svatejas); mahātejas (1.60.45); [garbhaṃ] taijasam (1.169.20); tulyatejas (1.50.16)

141 Vgl. A. 198.

(8.1.4. tejas bei Göttern, Dämonen und Menschen, Fortsetzung)

Kapila Vāsudeva (ṛṣi):	mahātejas (3.106.23); tejas (3.106.3; 3.106.22)
Kaśyapa:	sumahātejas (1.39.18); tejasvin (1.39.19)
Cyavana:	(Sohn von Bhṛgu) mahātejas (3.122.2); sumahātejas (3.124.18)
Jamadagni:	tejas (3.115.28); mahātejas/tejasvin (3.115.29)
Takṣaka (nāga):	tejas (1.38.37)
Dīrghatamas (ṛṣi):	(Sohn von Utathya) tejasvin (1.98.24)
Duḥṣanta (König):	mahātejas (1.64.11)
Droṇa:	tejas (1.155.27)
Dhaumya:	sarvasamṛddhatejas (3.26.3)
Dhundhu (asura):	tejas (3.195.20); mahātejas (3.195.1)
Nārada:	tejas (3.80.2); sumahātejas (2.5.2)
Parāśara:	tejas (1.99.10; 1.172.7); mahātejas (1.172.2)
die Pāṇḍavas:	svatejas (1.214.13)
Bṛhaspati:	(purohita der Götter; Sohn von Aṅgiras) tejas (1.98.7; 1.98.11)
Bhīṣma:	tejas (1.97.19-20); mahātejas (3.80.13)
Bhṛgu:	mahātejas (3.115.25)
Manu Vaivasvata:	tejas (3.185.3)
Mandapāla (muni):	amitatejas (1.220.30)
Mārkaṇḍeya	tīvrasamṛddhatejas (3.26.4); sumahātejas (3.182.2)
Māndhātṛ:	(Sohn von König Yuvanāśva) mahātejas (3.126.26)
Yayāti Nāhuṣa:	tejas (1.70.27; 1.78.6); svatejas (1.83.7)
Yudhiṣṭhira:	mahātejas (3.145.31)
Rāma:	(Sohn von Jamadagni) amitatejas (3.117.15)
Lomaśa:	sumahātejas (3.89.1)
Vasiṣṭha:	tejas (1.163.9; 1.166.13; 1.168.5); tejasvin (1.168.3)
Vibhāṇḍaka Kāśyapa:	(Vater von Ṛśyaśṛṅga) tejas (3.111.8)
Viśvāmitra:	tejas (1.65.28); mahātejas (1.65.27)
Vyāsa:	amitatejas (1.55.2; 1.56.12; 1.188.3)
Śakuntalā:	(Tochter von Viśvāmitra + Menakā) tejas (1.68.22)
Śakti:	(Sohn von Vasiṣṭha) tejas (1.166.13)
Śakra (Indra):	tejas (1.215.8)
Śaṃtanu (König):	uttamaṃ tejas (1.94.2)
die Śārṅgakas (ṛṣis):	(Söhne von Mandapāla in seiner Vogelgestalt) tejasvin (1.224.8)
Śukra (Uśanas, Kāvya):	(purohita der Asuras) amitatejas (1.71.11)
die Sādhyas:	svatejas (1.218.36)
Sthūlakeśa (ṛṣi):	tejasvin (1.8.8)

8.2. Belege für bala, vīrya, prabhāva, varcas, ojas

8.2.1. bala:

Arjuna:	3.170.54
Khagama (Brahmane):	1.11.1
Cyavana (Bhārgava):	3.122.11; 3.124.19
Tārkṣya Ariṣṭanemi:	(brahmarṣi) 3.182.11
Dhundhu (asura):	3.195.20
Yudhiṣṭhira:	3.178.42
Lomaśa:	3.45.35
Vasiṣṭha:	1.164.2
Śukra:	1.73.36 (brahma nirdvandvam aiśvaraṃ hi balaṃ mama)

8.2.2. vīrya/vīryavant:

Kṛṣṇa:	1.216.28
Khagama:	1.11.5
Droṇa:	1.122.45
Jamadagni:	3.116.9
Bhīṣma:	1.94.20 (mahābala/mahāvīrya)
Yayāti Nāhuṣa:	1.70.42 (tapovīrya)
Vibhāṇḍaka Kāśyapa:	3.110.11
Viśvāmitra:	1.65.21 (dīptavīrya)
Vyāsa:	1.57.69
Śakti (muni):	1.166.10
die Śārṅgakas:	1.224.8; 1.225.2
Śukra:	1.71.9
Śrutaśravas (ṛṣi):	1.3.15

8.2.3. prabhāva:[142]

Ṛśyaśṛṅga:	3.110.3; 3.113.21
Aurva:	1.170.14
Yayāti Nāhuṣa:	1.83.9
Lomaśa:	3.145.8 (ātmaprabhāva)
Vasiṣṭha:	1.93.33 (mahāprabhāva)
Sunda/Upasunda:	(asuras) 1.201.9

8.2.4. varcas:

Kaṇva Kāśyapa:	(maharṣi, muni, tapodhana) 1.64.25
Jamadagni:	3.115.28
Dhaumya:	1.190.10

8.2.5. ojas:

Agni (als Jātavedas):	1.220.21 (mahaujas)
Nahuṣa:	1.70.27 (tejasā tapasā...vikrameṇaujasā)
Nārada:	(devarṣi, mahāmuni) 1.204.27 (amitaujas)
Manu Vaivasvata:	3.185.3 (ojasā, tejasā, tapasā)
Mārkaṇḍeya:	(ṛṣiḥ purāṇaḥ) 3.26.5 (amitaujas)
Yayāti Nāhuṣa:	1.78.6

8.3. Belege für Glänzen, Leuchten, Strahlen

Der glänzende/leuchtende/strahlende Aspekt von tejas (bzw. tapas) wird durch Bezeichnungen wie dyuti, dīpta, jvalana u.ä. hervorgehoben, dies insbesondere, wenn der Asket hinsichtlich seines Glanzes mit dem Feuer oder der Sonne verglichen wird; die nachfolgende kurze Auswahl ist beispielhaft:

142 Gelegentlich wird auch anubhāva erwähnt, vgl. z.B. 1.71.56; 3.26.2.

8.3.1. dyut (u.ä.):

1.46.6a: tapasā dyotitātmānam (Śamīka)
1.209.15b: devarṣim amitadyutim/ (Nārada)[143]
3.83.106b: devarṣir amitadyutiḥ/ (Lomaśa)
3.95.13c: tapasā dyotitām ... (Lopāmudrā)
3.122.1d: tapas tepe mahādyutiḥ// (Cyavana)[144]
3.185.2: ... paramarṣiḥ pratāpavān/
... prajāpatisamadyutiḥ// (Manu Vaivasvata)
3.196.1b: ... mahādyutim/ (Mārkaṇḍeya)
3.247.26d: tapasā dyotitaprabhaḥ// (Mudgala)

8.3.2. dīp (u.ä.):

Zu dīptatapas als Bahuvrîhi-Kompositum vgl. z.B. 1.43.18; 1.60.44; 3.197.25; 3.248.5. - Zu dīptatejas vgl. z.B. 3.101.12.

1.29.5: ... dīptānalasamadyutī/
vidyujjihvau mahāghorau dīptāsyau dīptalocanau//[145]
1.65.38a: hutāśanamukham dīptam (Viśvāmitra)
1.172.7cd: tejasā divi dīpyantam dvitīyam iva bhāskaram// (Parāśara)[146]
2.7.8d-e: dīpyamānā ivāgnayaḥ/ tejasvinaḥ ... (devarṣis)
3.158.53cd: tejorāśim dīpyamānam hutāśanam ivaidhitam// (Agastya)
3.195.20ef: dīpyamānam yathā sūryas tejasā ...// (Dhundhu)

8.3.3. jval (u.ä.):

1.43.12b: garbho jvalanasamnibhaḥ/ (Āstīka)
1.46.9d: tejasā prajvalann iva// (Śṛṅgin)
1.214.31d: tejasā prajvalann iva// (Agni als Brahmane)
3.197.19b: jvalantam iva tejasā/ (Kauśika)
3.212.16ab: bhṛśam jajvāla tejasvī tapasā-.../ (Agni/Pāvaka)

8.3.4. Vergleich mit Feuer bzw. Sonne:

1.20.5ab: agnirāśir ivodbhāsan samiddho .../ (Garuḍa)[147]
1.43.12d: vaiśvānarasamadyutiḥ/ (Āstīka als garbha)[148]
1.65.23ab: ... ādityasamkāśo ... mahātapāḥ/ (Viśvāmitra)[149]
1.83.7b: svatejasā dīpyamāno yathāgniḥ/ (Yayāti Nāhuṣa)[150]
1.162.16: ... ṛṣiḥ/ ... bhāskaradyutiḥ// (Vasiṣṭha)
1.167.9a: ... agnisamam vipram (Vasiṣṭha)
1.190.10a: ...-agnisamānavarcasā (Dhaumya)
1.208.17: tasya vai tapasā ... tad vanam tejasāvṛtam/
āditya iva tam deśam kṛtsnam sa nyavabhāsayat//(ein tapodhana)
1.214.31a: taruṇādityasamkāśaḥ (Agni als Brahmane)
3.80.2cd: dīpyamanam śriyā brāhmyā dīptāgnisamatejasam// (Nārada)
3.105.25: ... tejorāśim anuttamam/
tapasā dīpyamānam tam jvālābhir iva pāvakam// (Kapila)
3.113.21b: ... sūryāgnisamaprabhāvam/ (Ṛśyaśṛṅga)
3.145.8: ...-anupamadyutiḥ/
svenaivātmaprabhāvena dvitīya iva bhāskaraḥ// (Lomaśa)
3.180.49cd: madhyamdine yathādityam ... mahāmunim// (Mārkaṇḍeya)

143 Vgl. 2.5.3.
144 Vgl. 3.122.11.
145 Zwei Schlangen (bhujagas).
146 Vgl. 1.172.5.
147 Vgl. 1.20.4c; 1.20.8d.
148 Vgl. 1.43.38; 1.44.12d; 1.44.16b.
149 Vgl. 1.65.38 (auch: 3.85.12b).
150 Vgl. 1.83.8b.

9. Welche Personen können tapas begehen?

Die Frage, wer Macht durch Askese erwerben kann, oder anders: welche Personen/Wesen überhaupt fähig sind, tapas zu üben, beantwortet sich anhand der vorstehend aufgeführten Belege[151] gewissermaßen schon von selbst. Bereits VOGEL weist darauf hin, daß ṛṣis und munis schon von Beginn an, ja sogar schon v o r der Geburt, tejas haben; VOGEL führt als Beispiele aus dem Epos Cyavana und Āstīka an[152]. HACKER scheint ein tejas, das man "seiner Natur nach hat", von einem erst durch Askese erworbenen tejas (das dann tapas heißt) zu trennen;[153] das heißt, er scheint den Erwerb von tapas-Macht vom vorherigen Vorhandensein eines gewissen Maßes an tejas für unabhängig zu halten; möglicherweise entsteht dieser Eindruck aber nur dadurch, weil er sich in diesem Punkte nicht festlegt bzw. diese Frage gar nicht erörtert.

Jedenfalls sieht HACKER beispielsweise Götter, Asketen, munis, ṛṣis, auch Dämonen (oder Titanen) als Träger eines 'natürlichen', angeborenen tejas an.[154] VOGEL äußert sich, wie erwähnt[155], ähnlich. Das Epos selbst enthält, wie allerdings nur auszugsweise gezeigt wurde, eine Fülle von Belegen dafür:

Als tejasvins (oder vīryavants) erscheinen neben Göttern und Asuras/Daityas regelmäßig Asketen und ṛṣis[156] (devarṣis, brahmarṣis, viprarṣis, maharṣis, paramarṣis) sowie Könige und andere Kṣatriyas königlicher Abstammung (meistens rājarṣis genannt). Außerdem läßt sich feststellen, daß eine Askese übende Person in aller Regel bereits von einer anderen mit tejas-

151 Vgl. bes. S. 220-221.

152 Vgl. Vogel, S. 11, wo er von Cyavana u.a. auch sagt, er werde ādityavarcas genannt, weil varcas auf tejas hinweise. Auf S. 32 führt Vogel an, varcas aus AV VI,38 sei ein Synonym für tejas (vgl. auch ādityavarcas zur Charakterisierung von Agastya in 13.140.4, A. 219 (112)).

In 1.60.44 wird Cyavana durch dīptatapas charakterisiert. Aber nicht nur Cyavana (vgl. 1.5.11-14; 1.6.1-4) sollte erwähnt werden: Auch sein Sohn Aurva verfügt bereits als Embryo über ähnliche Fähigkeiten wie der Vater (vgl. 1.60.45; 1.169.20-1.170.5; 1.167.11-14); desgleichen könnte Dīrghatamas in diesem Zusammenhang genannt werden (1.98.6-16).

153 Vgl. Hacker, Prahlāda, S. 111 ("... durch Askese kann man diese Eigenschaft [d.h. tejas] erwerben ..."), bzw. KS (Kosmogonie), S. 485 (bereits zitiert auf S. 198).

154 Vgl. Hacker, KS (Magie), S. 429

155 Vgl. S. 218.

156 Zur Klassifizierung der ṛṣis vgl. Hopkins, Mythology, S. 176 ff.; man

oder tapas-Macht ausgestatteten Person abstammt.[157] Dies läßt sich oft bis zu den Urvätern des jeweiligen Geschlechts verfolgen, die entweder als ṛṣis bezeichnet werden (und als solche wiederum hinsichtlich ihrer eigenen Abstammung an manchen Stellen des Epos sogar als Brahmā-Söhne ausgewiesen werden[158]) oder einen anderen, zum Teil nicht-menschlichen Ursprung haben, indem sie beispielsweise von Apsaras und Asketen (oder von Apsaras und Königen) abstammen.[159] Auch in den vorangestellten Einzelanalysen liegt die Abstammung einer tapas-begehenden Person stets im Rahmen dieser Vorbedingungen.[160]

Erst aus dieser Sicht ist es plausibel, daß bereits v o r dem Praktizieren einer Askeseübung der betreffenden Person gewisse Merkmale von Macht zugeordnet werden können, auf die regelmäßig Bezeichnungen wie tejasvin/tapasvin, mahātejas/mahātapas, tāpasa, ṛṣi, muni etc. hinweisen, die

beachte dort auch die Klassifizierung der pitṛs (o.c., S. 31 ff.) (zu Hopkins vgl. die Zitate in A. 211 (279)). - Zu ṛṣis vgl. auch A. 458 (319).

157 Gelegentlich werden die tapas-mächtigen pitṛs von Asketen besonders erwähnt, vgl. z.B. 1.41.13 (A. 63 (44)), 1.41.17 (A. 66 (45)) und 1.170.13 ff. (Aurva).

158 Vgl. z.B. 1.60.4 (ähnlich 1.60.40).

159 Ein anschauliches Beispiel bietet die Abstammungslinie von Yayāti, vgl. 1.70.1 ff. (vgl. auch die etwas andere Version in 1.60.10 ff.):
Stammvater: Pracetas
1. Generation: 10 Söhne (tejobhir uditāḥ sarve maharṣisamatejasaḥ)
2. Generation: Dakṣa (Prācetasa Prajāpati)
3. Generation: (Tochter) Dākṣāyaṇī (heiratet Kaśyapa Mārīca)
4. Generation: Vivasvat
5. Generation: Yama (Vaivasvata)
6. Generation: Mārtaṇḍa
7. Generation: Manu (Vaivasvata)
8. Generation: Ila/Ilā ("Vater und Mutter" zugleich!)
9. Generation: Purūravas (heiratet die Apsaras Urvaśī)
10. Generation: Āyus
11. Generation: Nahuṣa
12. Generation: Yayāti (Nāhuṣa)

Im übrigen ist bei dieser Abstammungslinie zu beobachten, daß auch negative 'Anlagen' vererbt werden; der Hang zur Hybris/Überheblichkeit findet sich gleichermaßen bei Purūravas, Nahuṣa und Yayāti (vgl. auch A. 158 (102)).

160 Die Genealogie kann unvollständig sein, wie dies z.B. bei Śamīka der Fall ist (über seine Herkunft erfahren wir nichts, immerhin wird er aber als Brahmane und überragender Asket charakterisiert); gewöhnlich aber (vgl. Einzelanalysen) läßt sich die Abstammung ohne Schwierigkeiten wenigstens auf einen machtvollen Vorfahren zurückverfolgen.

sonst eigentlich unverständlich wären.[161] Tatsächlich spricht vieles dafür, daß nur bestimmte erbmäßig entsprechend ausgestattete Personen - wegen ihrer Herkunft und deshalb sozusagen "von Natur aus" - zum Begehen von tapas, d.h. zum Erwerb von tapas-Macht, überhaupt fähig sind, tejas/tapas also bis zu einem gewissen Grade vererblich ist.[162]

Generell kann man feststellen, daß - wenn man die devas, daityas, asuras, nāgas etc. außer acht läßt[163] - in den erzählenden Partien des Mahābhārata, von wenigen Ausnahmen abgesehen (über die gleich noch zu sprechen sein wird), nur Brahmanen und Könige oder Krieger königlicher Abstammung, also Kṣatriyas aus dem Adel[164], als Asketen oder Askese Übende in Erscheinung treten. Auf den ideengeschichtlichen Zusammenhang zwischen brahman, ṛta/satya, tapas und Brahmanen wurde bereits hingewiesen.[165] Das Epos spiegelt überdies häufig genug noch die Auseinandersetzungen zwischen Brahmanen und Kṣatriyas, das heißt, die Rivalität zwischen kṣatrabala und brahmabala, wider; daraus geht auch hervor, daß die Kraft der Brahmanen weitgehend mit tapas identifiziert wird.[166]

161 Ein anschauliches Beispiel bietet der garbha im Mutterleib, welcher ja noch gar keine Gelegenheit gehabt hat, Askese zu begehen und dadurch tapas-Macht zu erwerben: Trotzdem wird berichtet, daß er über Askesemacht (und im übrigen oft auch über Vedawissen) verfügt; vgl. Cyavana (1.6.1 ff.); Āstīka (1.43.12, 38-39; 1.44.16 ff.); Parāśara (1.167.11 ff.); Aurva (1.169.20 ff.); in gewisser Weise auch Vyāsa (1.54.1-7; 1.57.69-70). Zu berücksichtigen ist allerdings, daß nach indischer Vorstellung der garbha bereits über Bewußtsein/Bewußtheit verfügt (vgl. dazu auch O'Flaherty, Karma, bes. S. 96 ff.); vgl. z.B. Aussagen über Dīrghatamas (1.98.12 ff.) oder Aṣṭāvakra (3.132.8).

162 Vgl. 12.285.13.

163 Wirkliche Ausnahmen sind diese jedoch nicht, denn sie werden in der Regel als Brahmanen vorgestellt, vgl. 1.214.29 ff. (Agni); 1.38.34 (Takṣaka) oder 3.135.30 (Indra).

164 Vgl. Rau, S. 67-70: "... wo es [d.h. das Wort kṣatriya] in einem speziellen Sinne gebraucht wird [d.h. nicht zur Bezeichnung des Kriegerstandes im allgemeinen], bezeichnet es den Mann aus dem Hochadel, besonders in seiner Eigenschaft als Landesherr ..." Nach Rau besteht in den Brāhmaṇas eine Bedeutungsidentität zwischen kṣatriya im obigen engen Sinne und rājan in der terminologischen Bedeutung als Angehöriger des 'Hochadels'. De facto sind die Asketen des Epos, die aus dem Kriegerstand stammen, auch tatsächlich Könige oder Angehörige des Königshauses.

165 Vgl. S. 216-217; aus dieser Sicht sind Brahmanen sozusagen Mächtige par excellence.

166 Vgl. z.B. 1.165.42: dhigbalaṃ kṣatriyabalaṃ brahmatejobalaṃ balam/
balābalaṃ viniścitya tapa eva paraṃ balam//.

Wie eng Asketen- und Brahmanentum miteinander zusammenhängen, ist im übrigen auch gut daran zu erkennen, daß Ideale für Brahmanen und Asketen sich im Epos weitgehend decken: Der ideale Asket entspricht gewöhnlich dem idealen Brahmanen, wie dies in gewisser Weise auch umgekehrt gilt: Der ideale Brahmane hat auch asketische Züge.[167]

9.1. Śūdras und tapas

Erzählungen von Śūdras, die tapas begehen, sind im Epos selten. Allerdings sind sie in einigen wenigen Fällen bezeugt, ohne daß dies - vermutlich erst sekundär - mit einer vorgeburtlichen brahmanischen Herkunft 'erklärt' wird. Ganz im Einklang mit normativem Material[168] wird jedoch das tapas von Śūdras nicht gebilligt.

Es gibt beispielsweise im Mahābhārata die Erzählung von einem Śūdra, der ein asketisches Leben führt, den Göttern opfert und sogar das pitṛkārya durchführt. Das Schwergewicht der Erzählung liegt auf dem dharma-gemäßen Lebenswandel für Brahmanen, wovon ein wichtiger Bestandteil die asketische Lebensführung ist. Der Śūdra nun ahmt die im benachbarten āśrama lebenden

3.287.16: brāhmaṇā hi paraṃ tejo brāhmaṇā hi paraṃ tapaḥ/
brāhmaṇānāṃ namaskāraiḥ sūryo divi virājate//.

Auch die Vernichtung der Kṣatriyas durch den zornigen Rāma Jāmadagnya könnte in diesem Zusammenhang herangezogen werden (vgl. z.B. 1.98.1-6; 1.58.49), weil daraus hervorgeht, daß der 'neue' Kriegerstand - gezeugt von Brahmanen mit überlebenden Kṣatriya-Frauen - wenigstens partiell als brahmanischen Ursprungs gedacht wird.

167 Vgl. z.B. die folgenden Stellen:

1.11.12: ahiṃsā paramo dharmaḥ sarvaprāṇabhṛtāṃ smṛtaḥ/
tasmād prāṇabhṛtaḥ sarvān na hiṃsyād brāhmaṇaḥ kvacit//.

1.11.13: brāhmaṇaḥ saumya eveha jāyateti parā śrutiḥ/
vedavedāṅgavit ... sarvabhūtābhayapradaḥ//.

1.11.14: ahiṃsā satyavacanaṃ kṣamā ceti viniścitam/
brāhmaṇasya paro dharmo vedānāṃ dhāraṇād api//.

1.165.28ab: kṣatriyāṇāṃ balaṃ tejo brāhmaṇānāṃ kṣamā balam/.

3.287.16ab: brāhmaṇā hi paraṃ tejo brāhmaṇā hi paraṃ tapaḥ/.

5.39.55: tapo balaṃ tāpasānāṃ brahma brahmavidāṃ balam/
hiṃsā balam asādhūnāṃ kṣamā guṇavatāṃ balam//.

12.182.4: satyaṃ dānaṃ damo 'droha ānṛśaṃsyaṃ kṣamā ghṛṇā/
tapaś ca dṛśyate yatra sa brāhmaṇa iti smṛtaḥ//.

168 Vgl. z.B. Gampert (s. A. 41). Vgl. aber 14.94.34 (didaktisch).

Asketen/Brahmanen nach, obwohl ihm das eigentlich nicht erlaubt ist; trotzdem gewinnt er durch diese Lebensweise soviel 'Verdienst' (sukṛta, 13.10.31), daß er in seiner nächsten Existenz als König wiedergeboren wird. Obwohl er also etwas an sich Unerlaubtes tut, wird er dafür nicht bestraft, sondern sogar noch belohnt. Die fein abgestufte Strafe trifft vielmehr den Brahmanen, der dem Śūdra die korrekte Durchführung des pitṛkārya erst durch seine Belehrung ermöglicht hat: Zwar wird er noch als Brahmane wiedergeboren, dies jedoch in erniedrigender Abhängigkeit vom König, dem ehemaligen Śūdra, als dessen purohita.[169]

Die Erzählung dient zur Illustration der normativen Vorschrift, daß der dharma eines Śūdra der "Gehorsam" (śuśrūṣā)[170] gegen die Zweimalgeborenen ist, und zur Illustration der Warnung, daß es gefährlich ist, an einen Śūdra 'heiliges' Wissen weiterzugeben. Denn die Strafe dafür ereilt den zuwiderhandelnden Brahmanen auf jeden Fall, wenn nicht in diesem Leben, so wirkt sie sich mit Sicherheit im nächsten aus; von diesem 'schlechten' karman muß er sich dann erst mühsam wieder reinigen.[171] Interessant ist hier also auch der Standpunkt, daß für eine Verletzung des dharma nicht der Śūdra, sondern der Brahmane verantwortlich gehalten wird.[172]

169 Vgl. 13.10.5-54; man beachte bes.
13.10.12ab: athāsya buddhir abhavat tapasye .../.
13.10.31ab: atha dīrghasya kālasya sa tapyañ śūdratāpasaḥ/.

Vgl. 13.10.17-20: Der Śūdra errichtet einen Altar (vediṃ), lebt völlig gezügelt (niyamastho), hat die Sinne besiegt (jitendriyaḥ), verehrt die Götter und bringt ihnen Opfer dar (baliṃ ca kṛtvā hutvā ca devatāṃ cāpy apūjayat), er lebt von Früchten (phalāhāro), bewirtet /brahmanische/ Gäste mit oṣadhi und phala: In dieser Weise lebt er lange Zeit (sumahān kālo). - In der neuen Existenz können sich beide, König und Purohita, an ihr früheres Leben erinnern, man beachte hier bes.

13.10.49: śūdro 'ham abhavaṃ pūrvaṃ tāpaso bhṛśasaṃyutaḥ/
ṛṣir ugratapās tvaṃ ca tadābhūr dvijasattama//.
13.10.50cd: pitṛkārye tvayā pūrvam upadeśaḥ kṛto .../.

170 Zu śuśrūṣā vgl. auch A. 177.

171 Vgl. 13.10.55-59: Der Brahmane (einst ein muni, 13.10.21; ein ṛṣiḥ paramatejasvī, 13.10.22; ein tāpasa, 13.10.24) reinigt sich durch dāna, Pilgerfahrten und tapas von der 'Sünde' in seinem Vorleben und erlangt danach die parā siddhi.

172 Diese Auffassung steht in völligem Gegensatz zu GautDhS XII,4(-6), wonach (in Bühlers Übersetzung) einem Śūdra "... if he listens intentionally to (a recitation of) the Veda, his ears shall be filled with (molten) tin or lac /4/. If he recites (Vedic texts), his tongue shall shall be cut out /5/. If he remembers them, his body shall be split in twain /6/." (Zur Übersetzung vgl. Müller, SBE.)

Die Erzählung enthält unverkennbar 'junge' Züge, wie insbesondere gut an den ihr zugrunde liegenden, schon recht differenzierten Wiedergeburtsvorstellungen zum Ausdruck kommt. Und bezeichnenderweise fehlt dem tapas des Śūdra die für das 'alte' tapas charakteristische Konnotation zu magischem Machterwerb; auch dies ist ein gewichtiges Indiz für das relativ junge Alter der Vorstellungen.

Im Uttara-Kāṇḍa des Rāmāyaṇa wird von dem Śūdra Śambūka berichtet,[173] der strenge Askese begeht. Weil er aber damit den dharma schädigt/verletzt, stirbt ein Brahmanensohn vorzeitig. Nach Beratung mit berühmten ṛṣis bestraft Rāma den Missetäter, indem er ihn tötet: Im selben Moment wird das Kind wieder lebendig.[174]

Diese Rāmāyaṇa-Stelle wirft auch Licht auf einen für tapas wichtigen normativen Hintergrund: Nur im Kali-Yuga, so erläutern nämlich die ṛṣis dem Rāma, wo der dharma-Verfall seinen Höhepunkt erreicht, ist es auch den Śūdras erlaubt, tapas zu begehen;[175] die Ereignisse, von denen die Epen berichten, liegen aber bekanntlich noch im Dvāpara-Yuga (oder früher). Man

173 Das MBh enthält nur eine Anspielung auf diese Erzählung, vgl. 12.149.61-63; vgl. dazu auch RaV 15.42 ff.

174 R 7.64.1 - 7.67.7; man beachte bes.

R 7.65.23: adharmaḥ paramo rāma dvāpare śūdradhāritaḥ/
sa vai viṣayaparyante tava rājan mahātapāḥ/
śūdras tapyati durbuddhis tena bālavadho hy ayam//.
R 7.66.13: tasmin sarasi tapyantaṃ tāpasaṃ sumahat tapaḥ/
dadarśa rāghavaḥ śrīmāṃl lambamānam adhomukham//.
R 7.67.2: śūdrayonyāṃ prasūto 'smi tapa ugraṃ samāsthitaḥ/
devatvaṃ prārthaye ... saśarīro mahāyaśaḥ//.
R 7.67.3: na mithyāhaṃ vade ... devalokajigīṣayā/
śūdraṃ māṃ viddhi ... śambūkaṃ nāma nāmataḥ//.
R 7.67.4d: śiraś ciccheda rāghavaḥ//.
R 7.67.5: tasmin muhūrte bālo 'sau jīvena samayujyata//(*).

(*)Dieser śloka besteht nur aus den beiden zitierten pādas.

175 R 7.65.9 ff.: Im Kṛta-Yuga übten nur die Brahmanen tapas; im Treta-Yuga ist es Brahmanen und Kṣatriyas erlaubt (die sich hier im übrigen weitgehend gleichen, vgl. (*)); im Dvāpara-Yuga sind alle drei Stände der dvijas zu tapas-Ausübung berechtigt (im MBh werden Vaiśyas aber nur selten einmal ausführlicher erwähnt, eine solche Stelle liegt z.B. ab 12.253.42 (incl. 12.254) vor; hier wird von Jājalis Unterhaltung mit dem Vaiśya Tulādhāra berichtet: Tulādhāra lebt dharma-gemäß als Vaiśya [ohne tapas!]; das wird höher bewertet als Jājalis Askese); im Kali-Yuga schließlich dürfen auch die Śūdras tapas begehen.

(*)Dieses Phänomen, so hebt van Buitenen (MBh-Übers., Bd. 1, S. XXI) hervor, ist auch im MBh immer wieder zu beobachten ("... all the

kann allerdings im Mahābhārata gut erkennen, daß der theoretische Anspruch a l l e r dvijātis auf tapas-Ausüben durch die Praxis selbst widerlegt wird: De facto sind es nur Brahmanen und Kṣatriyas aus dem Adel, die uns als Asketen begegnen.[176]

Wenn jemand im Mahābhārata augenscheinlich niedriger Herkunft ist und dennoch Fähigkeiten besitzt, etwa den dharma zu kennen oder tapas zu begehen, so wird das bezeichnenderweise in manchen Fällen mit seiner (vorgeburtlichen) brahmanischen Vergangenheit zu 'erklären' versucht:

So ist beispielsweise der dharma-kundige Jäger (vyādha) aus dem Vana-Parvan in seiner früheren Existenz ein Brahmane gewesen.[177] Vidura, bekanntlich von Vyāsa mit einer Sklavin gezeugt, ist in Wirklichkeit der zu niedriger Geburt auf Erden (śūdrayonau) verfluchte Gott Dharma.[178] Der Caṇḍāla Mataṅga hatte eine brahmanische Mutter und wuchs im Glauben auf, er habe auch einen brahmanischen Vater (im übrigen wurde er von diesem, dem die wahre Herkunft des Kindes offenbar auch nicht bekannt war, als eigener Sohn behandelt und demgemäß brahmanisch erzogen).[179]

Hinter solchen Erklärungsversuchen muß man wohl nachträgliche Bemühungen vermuten, der zunehmenden Verfestigung der Gliederung in varṇas - unter Einbeziehung der Raum greifenden dharma-, karman- und Wiedergeburts-Vorstellungen - Rechnung zu tragen.

10. Substanzhafte Qualität des tapas

Es muß auch auf einen Aspekt der substanzhaft-dinglichen Qualität eingegangen werden, die sich immer wieder in Vorstellungen von tapas-Macht erkennen

evidence points to a necessary symbiosis of brahmin and baron ..."), er verweist auf 1.76.18ab: saṃsṛṣṭaṃ brahmaṇā kṣatraṃ kṣatraṃ ca brahmasaṃhitam.

176 Zum Personenkreis, der tapas begehen darf, vgl. auch Chakraborti, S. 80-98 (mit diversen Hinweisen auf das MBh).

177 Vgl. 3.205.21 - 3.206.7; śuśrūṣā ist der dharma, den dieser Śūdra vollkommen befolgt (vgl. 3.204.17-27); die Fähigkeit dazu resultiert aus einer "Gnade/Vergünstigung" (anugraha), die als Fluchabmilderung gewährt wird (vgl. 3.206.4).

178 Vgl. 1.57.77-81; 1.100.23-28; 1.101.22-28; ṛṣi Māṇḍavya verfluchte den Gott.

179 Vgl. 13.28 - 13.30; Mataṅga will durch sein tapas Brahmane werden; dieses Ziel erreicht er allerdings trotz aller Anstrengungen nicht, weil es durch tapas nicht zu erreichen sei, wie Indra ihn belehrt. Indra gewährt dem Mataṅga einen anderen vara, und Mataṅga bricht seine Askese ab (vgl. auch S. 257).

läßt:[180]

Man kann tapas erwerben, sammeln, akkumulieren, bevorraten, vermindern, verbrauchen, verlieren, vernichten,[181] sogar in bedingtem Maße übertragen.[182] HACKER hat für diese Art von Vorstellungen den Ausdruck "psychologischer Substanzialismus" geprägt; er erklärt dazu: "Diese weltanschauliche Grundstruktur beruht, allgemein gesprochen, auf der Ansicht, daß zwischen Psychischem und Materiellem direkte Übergänge bestehen."[183]

HARA hat sich in seinen Aufsätzen verschiedentlich zu tapas als Substanz geäußert; er vergleicht diese in ihren Charakteristika mit Besitz/Reichtum; in der Tat zeigen seine zahlreichen Belege die weitgehende Übereinstimmung der verschiedenen Aspekte von tapas-Besitz und Besitz schlechthin auf.[184]

10.1. Personifiziertes tapas

Schließlich gilt es, im Zusammenhang mit der substanzhaften Qualität von

180 Aber nicht nur in bezug auf tapas; Hacker spricht z.B. von der "Wahrheitssubstanz" (KS (Magie), S. 430) oder von "der Wahrheit als einer ... unwiderstehlich/en/ ... Kraftsubstanz" (bereits zitiert in A. 120) sowie von "gewissen Macht-, Glück- und Segenssubstanzen, die einem Wesen anhaften bzw. innewohnen können ..., neben dem Tejas und der Wahrheit sind etwa die Śrī (...) und der Ruhm solche Substanzen, und die meisten von ihnen werden irgendwie leuchtend oder feurig vorgestellt." (a.a.O., S. 431). - Schon Oldenberg, Brāhmaṇas, hatte "substanzielles Dasein" (o.c., S. 51) als charakteristisch erkannt, wie er in "Erster Abschnitt. Götter und Substanzen" ausführlich darstellt; man beachte auch die Kapitel "Die welterfüllenden Substanzen" (o.c., S. 32 ff.) und "Gruppen von Substanzen. Klassifikationen" (o.c., S. 54 ff.). Als "große, allgemeine Daseinsmächte" nennt Oldenberg u.a. rūpa, ṛta, śraddhā, tapas, pāpman (o.c., S. 52).

181 Vgl. Hara, Tapo-Dhana, S. 62-63: Verben wie ci, arj, āp, vṛdh, hā (hīyate), naś, kṣar, kṣi, sru, vī werden mit tapas gebraucht.

182 Vgl. Hara, Transfer. Vgl. auch S. 194.

183 Hacker, KS (Magie), S. 431; auf derselben Seite sagt er auch: "Darum gibt es weiter die Auffassung, daß Darandenken eine materielle Wirklichkeit schaffen kann ..." - Vgl. auch Rüping, S. 83 (bereits zitiert in A. 11).

184 Hara (Tapo-Dhana, S. 62-63) sagt u.a.: "... tapas is considered as a substance which is to be gained, but at the same time it is subject to decay and loss. These transient aspects of tapas appear to be somewhat similar to those of wealth (dhana), which can be possessed for some period of time by a particular person as his own property."

tapas, noch festzuhalten, daß auch personifizierte tapas-Vorstellungen bezeugt sind:[185]

Im Vana-Parvan erläutert Mārkaṇḍeya die Herkunft der verschiedenen Feuer (vgl. 3.207.20 - 3.212.30); Kapitel 210 beginnt dabei folgendermaßen:

"Kāśyapa, Vāsiṣṭha, Prāṇa-der-Sohn-von-Prāṇa, Agni Āṅgirasa[186] und Cyavana Triṣuvarcaka begingen viele Jahre tīvraṃ tapas wegen eines Sohnes."[187] Daraus entsteht das feurig-strahlende Wesen Pāñcajanya.[188] Als mahātapas begeht Pāñcajanya seinerseits zehntausend Jahre lang Askese und erzeugt (dadurch) viele Nachkommen, die als Wesen u n d als Feuer gedacht werden müssen.[189] In Vers 3.210.11 wird Pāñcajanya dann zum ersten Mal mit Tapas identifiziert: Tapas "entläßt" (sṛj) fünf Götter aus sich, darunter Yajña. Danach 'erschafft' (sṛj) Tapas insgesamt drei Gruppen (trividha) zu je fünf /Göttern bzw. göttlichen Wesen/, auch diese als Wesen und als Feuer vorgestellt.[190] Nun werden verschiedene andere Feuer aufgezählt;[191] erst Vers 3.211.3 bezieht sich wieder auf den personifizierten Tapas: "Als aber Tapas das große und 'reiche' (saṃpravṛddha) Ergebnis /seiner/ tapas/-Bemühung/ gesehen hatte", "erzeugt" (jan) er die fünf Opferfeuer.[192]

185 Eine andere personifizierte tapas-Vorstellung liegt z.B. in 2.11.18 vor. Vgl. im übrigen auch van Buitenens Anmerkung zu 1.1.30 (MBh-Übers., Bd. 1, S. 437): Nach Devabodha (Jnānadīpikā, Mahābhāratatātparyaṭīkā, ed. R. N. Dandekar, Poona 1961) gibt es ein Wesen Tapas als einen der sieben Söhne des Dakṣa Prācetasa sowie als einen der 21 Prajāpatis. - Vgl. auch Heiler, S. 137: "Charakteristisch für die indo-europäischen Religionen ist ... die Neigung zur Schaffung von Funktions- und Tätigkeitsgöttern und zur Personifikation von abstrakten Begriffen, die besonders stark in der altindischen ... Religion hervortritt."

186 Zur Erklärung des Epithetons āṅgirasa vgl. 3.207.2-19.

187 3.210.1-2; bes.
3.210.2ab: acaranta tapas tīvraṃ putrārthe bahuvārṣikam/.

188 3.210.3-5; bes.
3.210.3cd: jajñe tejomayo 'rciṣmān pañcavarṇaḥ prabhāvanaḥ//.

189 3.210.6-10; bes.
3.210.6: daśa varṣasahasrāṇi tapas taptvā mahātapāḥ/
janayat pāvakaṃ ghoraṃ pitṝṇāṃ sa prajāḥ sṛjan//.

190 3.210.12-14.

191 3.210.15-19; 3.211.1-2.

192 3.211.3-6; bes.
3.211.3: tapasas tu phalaṃ dṛṣṭvā saṃpravṛddhaṃ tapo mahat/
... putro jajñe ...//.
3.211.6c: agnis tapo hy ajanayat.

Insgesamt wirkt die detailreiche Differenzierung und Personifizierung aller möglichen Feuer nicht sehr altertümlich; die Erzählung erinnert in der Tat an die im Ādi-Parvan erzählte Geschichte, wie Bhṛgu den Agni verflucht, ein 'Allesfresser' zu werden[193]; dort erklärt der ob des Fluches erzürnte[194] Agni selbst, wie er sich in viele Teile teilt und in vielerlei Gestalten existiert.[195] Agni verläßt die agnihotras und alle Opferhandlungen,[196] und erst Brahmā bringt ihn wieder dazu, zum Wohl der Welt zurückzukehren.[197] Die Erzählung im Vana-Parvan wirkt insgesamt wie die Ausschmükkung der im Kern einfacheren Geschichte des Ādi-Parvan-Abschnittes; auch die Identifizierung des Feuers mit einem Feuer Tapas mutet sekundär an.[198]

Die Erzählung über die Genealogie der Feuer bildet den Anfang des Aṅgiras-Parvan[199], in dessen Verlauf vor allem über die Entstehung von Skanda (Kārttikeya) berichtet wird.[200] Die gedankliche Durchdringung des oben behandelten Abschnitts wird kompliziert durch ein kaum noch trennbares Ineinandergreifen von Vorstellungen über eine S u b s t a n z tapas als Feu-

Im übrigen wird ein Feuer (hutāśanaḥ) namens Tapas noch ein drittes Mal kurz erwähnt (3.217.6ab); Tapas ist hier der Vater von (sieben) kanyās, welche Skanda (Kārttikeya) bitten, sie zu den "höchsten Müttern der All-Welt" zu machen (3.217.7: sarvalokasya vayaṃ mātara uttamā); es handelt sich also um eine Variante des Skanda-Mythos. (Die sieben Mütter werden in 3.217.9 namentlich aufgeführt.)

193 Vgl. A. 38.

194 Vgl. 1.7.1ab: śaptas tu bhṛguṇā vahniḥ kruddho vākyam athābravīt. Vgl. dazu die entsprechende Stelle im Vana-Parvan, aus der nicht hervorgeht, warum Agni zornig ist, 3.207.6cd: yathā kruddho hutavahas tapas taptuṃ vanaṃ gataḥ.

195 1.7.6-11, bes. 1.7.6ab: yogena bahudhātmānaṃ kṛtvā tiṣṭhāmi mūrtiṣu. Vgl. dazu 3.212.28-29: Alle Feuer sind letztlich nur eines, erklärt Mārkaṇḍeya an dieser Stelle.

196 1.7.12.

197 1.7.13-25; im Vana-Parvan ist es Aṅgiras, der Agni überredet; vgl. die Versionen 3.207.6-18 und 3.212.6-19.

198 Oldenberg (Brāhmaṇas, S. 60 mit Anm. 4) weist zur Entstehung der Vorstellung von drei bzw. fünf Elementen (die Zahl Fünf spielt im Vana-Parvan-Abschnitt eine wichtige Rolle, vgl. z.B. 3.210.1-5) darauf hin, daß tejas (Glut, Schärfe) im kosmogonischen Abschnitt von Chāndogya Up. VI,2 ff. "eine tiefer zu Grunde liegende Substanz als 'Feuer'" sei (vgl. tejas als Element in 2.11.15/ S. 220); Oldenberg fragt, ob aufgrund dieser Stelle in der Folgezeit vielfach 'Glut' statt 'Feuer' als Glied der Elementenreihe aufgeführt werde. Diese Überlegung könnte man sinngemäß auch für tapas (Hitze) anstellen.

199 3.207 - 3.221.

200 Zu Kumāra Kārttikeya als Sohn von Agni vgl. 1.60.22-23. - Zu den

er und Askese[201], welche die Personifizierung des Wesens Tapas begleiten: Der Sohn Tapas, als personifiziertes tapas der Inbegriff der Askese, schon erzeugt durch die gemeinsame Askese von fünf 'Vätern', ist seinerseits ein agni, ein Feuer, und begeht selbst wieder Askese, um andere, ebenfalls personifiziert vorzustellende Feuer entstehen[202] zu lassen.

tapas als Macht und feurige Substanz ist die in den erzählenden Partien des Epos durchaus übliche Vorstellung - tapas als Person dagegen ist ein Sonderfall.

11. Zum Problem der Begriffe "geistige Askese" und "innerweltliche Askese"

Zur Abrundung des Bildes über tapas sollen noch einige Überlegungen folgen, ob und inwieweit Bezeichnungen wie "geistige Askese" und "innerweltliche Askese" für tapas gelten können.

11.1. "Geistige Askese"

HACKER hat die Askese des Śamīka als "geistige" bzw. "wahre Askese" bezeichnet und in diesem Zusammenhang auch von der "ethischen Natur der echten Askese" gesprochen, dies im Vergleich zu dem durch tapas 'bloß'

Kṛttikās und der Entstehung Kārttikeyas vgl. auch 9.43 und 13.84. Im Kapitel "New Gods" (S. 84-88) referiert V. Ions verschiedene Kārttikeya-Mythen. - O'Flaherty (Śiva, S. 94 mit Anmerkungen) stellt fest, die Thematik 'Agni und die [sieben] Frauen der Sieben Seher' (d.h. die Kṛttikās) sei schon in Kauś.Br., Taitt.Br., Taitt.S. und Śatapatha Br. behandelt worden, aber im Vana-Parvan des MBh läge die "earliest full version of the myth" vor. O'Flaherty hat sich im Rahmen ihrer Untersuchung ausführlich (o.c., S. 93-107) mit verschiedenen Purāṇa-Versionen des Agni- bzw. Skanda-Mythos befaßt, vor allem, weil sie im vedischen Agni einen 'Vorgänger' ("antecedent") von Śiva sieht; ihr Interesse gilt aber in der Hauptsache, wie auch der Titel ihrer Untersuchung aussagt, asketischen und erotischen Elementen in der Śiva-Mythologie.

201 agni und tapas werden beispielsweise auch in Śat.Br. XI,2,7,6 zusammen erwähnt, vgl. Oldenberg, Brāhmaṇas, S. 58-59.

202 Man beachte die Verben jan und sṛj. - Auffällig ist im obigen Vana-Parvan-Abschnitt im übrigen auch das Fehlen jeglichen 'weiblichen Elements' (vgl. dazu S. 80). - Zum "Verhältnis von Schöpfer und Geschaffenem" sagt Oldenberg (Brāhmaṇas, S. 116, Anm. 4): "... man bedenke, daß 'Schaffen' ein dem Gebären vergleichbares 'aus sich Entlassen' ist. Solche Identifikation verhindert jedoch nicht, daß auch wiederum den Geschöpfen ein vom Schöpfer getrenntes Dasein zugeschrieben wird ..."

prabhāva-mächtigen Śṛṅgin, dessen tapas er nicht weiter klassifiziert.[203] Die "geistige Askese" hat demnach folgende Merkmale: Beherrschung des Zorns, Verzicht auf Flüche/Gewalttaten/Schädigung anderer Wesen, Gemütsruhe (śama), Verzeihen (kṣamā), Freundlichkeit und Mitleid. Alle diese 'Tugenden' leitet HACKER, wie gesagt, von einem einzigen Vertreter dieser Askeseform ab; Śamīka ist dafür auch wirklich ein geradezu idealer Fall. Man müßte schon lange suchen, bis man in den erzählenden Partien des Mahābhārata einen zweiten Asketen mit all diesen Eigenschaften findet - ein Regelfall ist diese Auffassung von Askese dort nämlich nicht. Gewiß, einzeln für sich genommen, werden diese 'Tugenden' zur Charakterisierung von Asketen schon gelegentlich erwähnt,[204] aber zusammen genommen findet man sie am ehesten in den didaktischen Partien des Epos, was zu dem normativen, oft dharmaśāstra-ähnlichen Charakter dieser Abschnitte gut paßt.

HACKERs Begriff von der "geistigen Askese" setzt eine gewisse Spiritualisierung oder Ethisierung der tapas-Vorstellungen voraus (sekundäre gedankliche Prozesse also), welche in dieser Form auf das übliche Bild des tapasvin in den erzählenden Partien des Epos nicht zutreffen.

Es scheint auch, daß didaktisches Gedankengut - sicher nicht nur aus dem Bereich des Epos - bei Asketen vom 'Śamīka-Typus' in ein weniger komplexes, altertümlicher anmutendes Bild des 'epischen' tapasvin eingeflossen ist. Dieses Gedankengut kann nicht etwa erst speziell für diesen Zweck entwikkelt worden sein; es dürfte mit Sicherheit schon eine lange brahmanische Tradition hinter sich haben. Wenn es nicht in brahmanischen Kreisen entstanden sein sollte - aber dagegen spricht eigentlich nichts - , so dauerte jedenfalls der Prozeß mindestens bereits so lange an, daß das Gedankengut vor Übernahme in normative Texte schon ein selbstverständlicher, fester Bestandteil brahmanischen Weltbildes geworden war.

203 Vgl. Hacker, KS (Topos), S. 343-344. An anderer Stelle (KS (Glaube), S. 368/Anm. 24) hat Hacker sich auf die "geistige Askese" als Äquivalent des Ausdrucks mānasaṃ tapas aus BhG 67,16 (= MBh 6.39.16) bezogen und "Abgeklärtheit des Gemütes" (manaḥprasāda) bzw. "Freiheit des Gemütes von Zorn usw." (manasaḥ krodhādirahitatvam) für wesentliche Charakteristika gehalten. - Auf Hackers Auffassung "Wir können bedenkenlos sagen: Sie [d.h. die 'geistige Askese'] äußert sich in Formen, die in Indien der Buddha gelehrt hat" (KS, S. 344), kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden; ich verweise hier nur auf Wezler, der dem widerspricht (vgl. dazu S. 4 mit Anmerkungen).

204 Z.B. "Mitleidigkeit" in 1.8.9 (muni Sthūlakeśa); 5.176.19 (Agastya); 13.103.26 (Agastya bzw. Bhṛgu); "Freundlichkeit" (sarvabhūtahite ram u.ä.) in 1.8.4 (Sthūlakeśa) - , um nur einige Beispiele zu nennen.

11.2. Didaktisches Material zum Vergleich

Betrachten wir einmal zur Illustration von Asketen-'Tugenden' einige didaktische Partien:

Im Vana-Parvan erläutert Mārkaṇḍeya z.B. die Wirkweise von karman und die Erlangung dieser und der anderen Welt.[205] Als Merkmale von solchen Menschen, "die die gatir uttamā kennen"[206] - dies im Gegensatz zu anderen, die sie nicht kennen - , nennt er: tapas, kṣānta, dānta, sutejas, jitendriya[207] und bhūtahite niviṣṭaḥ[208].

Noch deutlicher treten Asketen-Ideale in anderen religiös-weltanschaulichen, theoretisierenden Passagen auf; man vergleiche z.B. die folgenden Verse mit den von Śamīka her bekannten 'Tugenden':

3.298.7: yaśaḥ satyaṃ damaḥ śaucam ārjavaṃ hrīr acāpalam/
dānaṃ tapo brahmacaryam ity etās tanavo mama//.

3.298.8: ahiṃsā samatā śāntis tapaḥ śaucam amatsaraḥ/
dvārāṇy etāni me viddhi priyo hy asi sadā mama//.[209]

Oder:

3.2.71: ijyādhyayanadānāni tapaḥ satyaṃ kṣamā damaḥ/
alobha iti mārgo 'yaṃ dharmasyāṣṭavidhaḥ smṛtaḥ//.[210]

205 3.181.

206 3.181.27cd: ataḥ paraṃ jñānavatāṃ nibodha gatim uttamām//.

207 3.181.28-30; bes. 3.181.28a: manuṣyās taptatapasaḥ.

208 3.181.36.

209 Kontext: Die Pāṇḍavas bestehen gefährliche Abenteuer mit einem Yakṣa (3.295 - 3.297), der aber in Wirklichkeit Gott Dharma selbst ist (3.298.1-6). Die o.a. Verse spricht Dharma selbst. (Zu den zehn tanavaḥ vgl. auch 1.60.13-14; danach hat Dharma zehn Frauen, die die "Pforten" (dvārāṇi) zu ihm sind.) - Gott Dharma kam in Gestalt eines Yakṣa, um Yudhiṣṭhira zu prüfen. Weil Yudhiṣṭhira sich durch ānṛśaṃsya auszeichnet, gewährt Dharma ihm drei varas, von denen der dritte (den Yudhiṣṭhira als einzigen für sich persönlich wünscht) in diesem Zusammenhang von Interesse ist (vgl. 3.298.9-22):

3.298.23: jayeyaṃ lobhamohau ca krodhaṃ cāhaṃ sadā vibho/
dāne tapasi satye ca mano me satataṃ bhavet//.

210 Śaunaka, ein in yoga und sāṃkhya erfahrener vidvān dvijaḥ (3.2.14cd), belehrt Yudhiṣṭhira über den richtigen Weg, wie das Immer-wieder-Geboren-Werden in verschiedenen Existenzen zu vermeiden ist, und rät Yudhiṣṭhira, tapas zu begehen (3.2.60-79). - Der o.a. Vers bezieht sich auf das Verhalten der "Weisen" (budha, 3.2.69) sowie auf das "Vedawort: 'Tue [rituelle] Werke und entsage [dann]'" (vedavacanaṃ kuru karma tyajeti ca, 3.2.70); Śaunaka beschreibt den durch die smṛti überlieferten achtfachen Pfad des dharma. Opfer, Vedastudium, dāna und

Dieser Exkurs zu didaktischem Material läßt die Unterschiede zu den erzählenden Partien hinsichtlich der Auffassung und Einordnung von tapas in den geistigen Bezugsrahmen, der jeweils signifikant verschieden ist, deutlich hervortreten. Das ist ja auch der Hauptgrund gewesen,[211] warum sich diese Untersuchung im wesentlichen auf die erzählenden Partien beschränkt:

Hier hat tapas primär den Zweck des Machterwerbs; die charakterliche oder geistige Vervollkommnung ist für den Erwerb von tapas-Macht irrelevant. Sie kann zwar dem Asketen persönlich wichtig sein: Aber eine Forderung aus dem tapas heraus, etwa als Vorbedingung für das erfolgreiche Durchführen der Übung, ist sie nicht. Anders als in den didaktischen Partien ist tapas in den erzählenden Partien primär ohne Bezug zu Moral (im Sinne von Befolgung von normativen Tugenden und Pflichten) oder zu Ethik (im Sinne von dem Grundprinzip, das alle Tugenden und Pflichten umfaßt[212]) oder zu religiös-spirituellen Heilsvorstellungen (im Sinne von Erlösung von j e d e r Welt). Wohl gibt es auch in den erzählenden Partien unterschiedliche Auffassungen von tapas: Man kann hier auch asketische Lebensformen, die eine Art Vervollkommnung/Verinnerlichung dem tapas-Ausüben begleitend an die Seite stellen, von anderen unterscheiden, die derartige Bestrebungen überhaupt nicht erkennen lassen;[213] alle diese unterschiedlichen Formen kommen in verschiedenen Graden der gegenseitigen Durchdringung vor und werden alle als tapas bezeichnet; sie unterscheiden sich in ihrer Gesamtheit dann aber noch von Vorstellungen über asketische 'Tugenden' und Ideale wie Weltentsagung und Erlösungssuche, die bei dem tapas-Begriff der didaktischen Partien mitschwingen. Deshalb ist es zweckdienlicher, die er-

tapas gehören zum pitṛyānapatha; satya, dama, kṣamā und alobha dagegen zum devayānapatha, "den die Guten immer wandeln" (3.2.72-73; zu "den Guten" /santaḥ/ vgl. auch Wezler, Speiseresteesser, S. 109 mit Anm. 303). Wer den saṃsāra besiegen will, beschreitet diesen achtfachen Pfad, der nun noch einmal erklärt wird, u.a. durch karmopasaṃnyāsa (3.2.74-75). Die von Haß und Liebe freien Götter (und zwar die rudras, sādhyas, ādityas, vasus und die beiden aśvins) gelangten zur /Welt-/ Herrschaft, und durch die Herrschaft des yoga lassen sie die Lebewesen 'bestehen' (dhārayanti; 3.2.76). - Śaunakas Rat an Yudhiṣṭhira lautet daher:

3.2.77: yathā tvam api kaunteya śamam āsthāya puṣkalam/
tapasā siddhim anviccha yogasiddhiṃ ca bhārata//.
3.2.78cd: tapasā siddhim anviccha dvijānāṃ bharaṇāya vai//.
3.2.79: siddhā hi yad yad icchanti kurvate tad anugrahāt/
tasmāt tapaḥ samāsthāya kuruṣvātmamanoratham//.

211 Vgl. auch S. VII-VIII.

212 Vgl. Schweitzer, S. 92.

213 Vgl. z.B. Śamīka mit Śṛṅgin oder Bharadvāja mit Yavakrī.

zählenden Partien gesondert zu untersuchen und dann, aus den daraus gewonnenen Erkenntnissen, Vergleiche mit didaktischen Partien anzustellen. Auch das ist ohne Zweifel eine wichtige Aufgabe, die noch zu leisten wäre.

Jedenfalls läßt sich vorerst soviel sagen: Das tapas der didaktischen Partien ist nicht (mehr) dasselbe wie das tapas der erzählenden Partien, auch wenn (noch) die gleiche Bezeichnung verwendet wird. Die Vorstellungen von der magisch-wirksamen Macht des tapas sind in didaktischem Material entscheidend verändert worden, so sie nicht weitgehend weggefallen sind.[214] Vorstellungen von saṃsāra, tyāga, saṃnyāsa, mokṣa etc. sind wichtiger geworden; die Ichbezogenheit[215] wird abgeschwächt, naturgemäß besonders im Zusammenhang mit bhakti. Man könnte darin eine sehr bemerkenswerte, allerdings begrenzte Spiritualisierung oder Ethisierung des tapas-Begriffs sehen. Anklänge daran enthalten erzählende Partien (insbesondere solche, die sich auf Asketen vom 'Śamīka-Typus' beziehen), wenn sie von Mitleid, Interesse am Wohlergehen aller Lebewesen, Zornlosigkeit, Gewaltlosigkeit, śama und kṣamā[216] sprechen. Wenn 'tugendhafte' Verhaltensweisen als Bestandteil von tapas vorgeschrieben oder mit tapas gleichgesetzt werden, so ist tapas gewöhnlich auch mit dharma- oder karman-Vorstellungen verbunden. Verschiedene (Welt-)Anschauungen, in denen die Elemente gedanklich ver- und eingearbeitet worden sind bis hin zu normativen Vorschriften, finden sich vornehmlich in den didaktischen Partien.

Elemente einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Komplex der tapas-

214 Der Begriff tapas wird seiner magischen Konnotation weitgehend entleert und mit neuem Inhalt gefüllt, wenn z.B. im Rahmen einer didaktischen Partie eine Illustration in Form einer beispielgebenden Erzählung eingefügt ist, vgl. z.B. 3.245 - 3.246: Hier erzählt Vyāsa, um Yudhiṣṭhira das Verhältnis von dāna und tapas klarzumachen, die Geschichte von Mudgala. Die asketische Lebensweise des mahātapas Mudgala (śiloñchavṛtti, kāpotīvṛtti, vgl. auch Kapitel VII, Punkt 9.3.5.) und seine asketischen 'Tugenden' (saṃśitavrata, satyavāc, anasūyaka) dienen hier zur Illustration seiner geradezu übermenschlichen Freigebigkeit (dāna). Vgl. 3.246.3-24, bes.
3.246.25: āhāraprabhavāḥ prāṇā mano durnigrahaṃ calam/
manasaś cendriyāṇāṃ cāpy aikāgryaṃ niścitaṃ tapaḥ//.

215 Die Ichbezogenheit (vgl. S. 213) verschwindet nicht, auch der nach Erlösung Strebende strebt in erster Linie für sich selbst. Das tut er auch dann, wenn er damit gleichzeitig Gutes für vergangene oder künftige Generationen bewirkt (vgl. z.B. 1.86.7, A. 88 (169)).

216 Zu kṣamā vgl. z.B. 3.30.39 oder 5.39.55.

Vorstellungen sind - wie sich am Material abzeichnet - in erzählenden Partien durchaus auch enthalten;[217] erwartungsgemäß kommt dies vor allem jedoch in den didaktischen Partien zum Tragen: Nicht umsonst werden beispielsweise in der Bhagavadgītā Unterschiede zwischen śārīraṃ tapas, vāṅmayaṃ tapas und mānasaṃ tapas gemacht - in dieser Reihenfolge, die auch eine Wertung darstellt: Das Letztgenannte ist das Erstrebenswerteste und das am höchsten Bewertete;[218] nicht umsonst spricht auch Bhīṣma von uttamaṃ tapas;[219] nicht umsonst werden traditionell auf tapas bezogene Werte mit neuen Inhalten gefüllt und so neu bewertet.[220] Die Neubewertung des tapas ist der entscheidende Unterschied, den didaktische Partien im Vergleich zu erzählenden haben: In den erzählenden Partien bleibt der Wert des tapas insgesamt unangetastet und nur der Versuch, tapas für bestimmte Zwecke ein-

217 Man denke etwa an Jaratkāru oder an Yavakrī: tapas wird hier für die Bereiche "Nachkommenschaft" bzw. "Erwerb von Vedawissen" für unwirksam gehalten.

218 6.39.14: devadvijaguruprājñapūjanaṃ śaucam ārjavam/
brahmacaryam ahiṃsā ca śārīraṃ tapa ucyate//.
6.39.15: anudvegakaraṃ vākyaṃ satyaṃ priyahitaṃ ca yat/
svādhyāyābhyasanaṃ caiva vāṅmayaṃ tapa ucyate//.
6.39.16: manaḥprasādaḥ saumyatvaṃ maunam ātmavinigrahaḥ/
bhāvasaṃśuddhir ity etat tapo mānasam ucyate//.

Vgl. dazu z.B. 1.81.14d: niyatavāṅmanāḥ (A. 73 (164); Yayāti) oder 1.114.18ef: karmaṇā manasā vācā...tapsye mahat tapaḥ (A. 150 (182); Pāṇḍu); vgl. auch Rüping, S. 95-96.

219 12.214.4: māsapakṣopavāsena manyante yat tapo janāḥ/
ātmatantropaghātaḥ sa na tapas tat satāṃ matam/
tyāgaś ca sannatiś caiva śiṣyate tapa uttamam//.

Vgl. dazu auch 14.47.5d: saṃnyāsas tapa uttamam.

Anders Bhīṣma in
12.210.17: brahmacaryam ahiṃsā ca śārīraṃ tapa ucyate/
vāṅmanoniyamaḥ sāmyaṃ mānasaṃ tapa ucyate//.

Noch anders Bhīṣma in
12.80.16: tapo yajñād api śreṣṭham ity eṣā paramā śrutiḥ/
tat te tapaḥ pravakṣyāmi vidvaṃs tad api me śṛṇu//.
12.80.17: ahiṃsā satyavacanam ānṛśaṃsyaṃ damo ghṛṇā/
etat tapo vidur dhīrā na śarīrasya śoṣaṇam//.

220 Vgl. z.B. den Abschnitt 13.93.3-14; er enthält 'neue' Definitionen für "Fasten" (wonach nur noch Bestimmtes zu bestimmten Zeiten gegessen werden darf) oder für "Schlafen" (wonach 'niemals schlafen' bedeutet: 'niemals tagsüber schlafen').
Das Kapitel 12.214 ist dem Vorgenannten sehr ähnlich, man beachte bes. 12.214.9-16. Demnach ist z.B. ein brahmacārin jemand, der nur "in der /fruchtbaren/ Zeit zu seiner Frau geht" (12.214.10); vgl. dazu auch 12.235.6, nach welcher Stelle dies eine Pflicht des gṛhastha ist.

zusetzen, wird abgelehnt.[221]

11.3. "Innerweltliche Askese"

WEZLER hat im Rahmen seiner Monographie über die "Speiseresteesser" auch zwei Beispiele für askesekritische Äußerungen im Mahābhārata untersucht. Er analysiert das Textstück 12.11.1-26[222], aus welchem hervorgeht, daß das gṛhastha-Leben ein duṣkaraṃ tapas ist[223], sowie das Textstück 12.214.3 ff., eine Belehrung des Bhīṣma, daß das uttamaṃ tapas[224] in Entsagung (tyāga) und Demut (sannati) besteht[225]; bei der drastisch abgewerteten Askese der "gewöhnlichen Leute" (Fasten usw.) handelt es sich um das traditionelle tapas[226]. Die Kritik an der traditionellen Askese ist konstruktiv unter anderem dadurch, daß sie "den tapas- bzw. vānaprastha-Begriff nur aushöhlt, um ihn sogleich mit neuem Inhalt zu füllen, und - vor allem - dadurch, daß sie diese 'neue' Askese in das Lebensstadium des gṛhastha hineinnimmt."[227]

221 In den erzählenden Partien entzündet sich Kritik nicht an etwaigen 'charakterlichen' Mängeln des Asketen - 'Untugenden' im Sinne des 'alten' tapas sind vielmehr solche Eigenschaften, die den Erwerb der tapas-Macht beeinträchtigen könnten wie z.B. Unwahrhaftigkeit, Zorn, Begierde, Nichteinhaltung der Keuschheit, verallgemeinernd: alles, was geeignet ist, die kontinuierlich-konsequente tapas-Akkumulation zu stören oder in Frage zu stellen, oder was zur Verringerung oder gar zum Verlust von tapas-Macht führt. Des weiteren richtet sich Kritik in erzählendem Material gegen die Überbewertung der durch tapas erworbenen Macht seitens einzelner Asketen, und zwar bezeichnenderweise in solchen Fällen, wo tapas elementare Bestandteile der bestehenden Ordnung zu 'ersetzen' droht (vgl. auch A. 217).

222 Wezler, Speiseresteesser, S. 95-99.

223 Wezler, Speiseresteesser, S. 97: 12.11.20; man beachte bes. Wezlers Erläuterung zu 12.11.21-22: "Die Brahmanen verstehen darunter [d.h., unter duṣkaraṃ tapas = gṛhastha-Leben] tapas und haben deshalb die Gegensätze überstiegen (dvandvātīta) ... und aus diesem Grund wird der Wald, d.h. die Lebensweise des Waldasketen, 'mittlere Askese' (madhyayaṃ tapas) genannt ..."

224 12.214.4 (vgl. A. 219).

225 Wezler, Speiseresteesser, S. 109; besonders aufschlußreich ist hierbei auch Wezlers Analyse, daß Yudhiṣṭhiras Frage aus 12.214.3 "nicht nur die ... Infragestellung, sondern bereits auch die Aushöhlung eines überkommenen Askese-Begriffs" signalisiert: Bhīṣma, so Wezler, nimmt den kritischen Ansatz in seiner Antwort auf und stellt "den 'gewöhnlichen Leuten' (pṛthagjanāḥ) ..., die unter Askese langes Fasten verstehen, sehr pointiert 'die Guten' (satāṃ matam) gegenüber."

226 Wezler, Speiseresteesser, S. 110.

227 Wezler, Speiseresteesser, S. 112.

In diesem Zusammenhang greift WEZLER Max WEBERs Begriff von der "innerweltlichen Askese" auf;[228] er führt dazu sinngemäß aus:

Die weltflüchtige Askese wird in den beiden analysierten Textstücken nicht radikal verworfen, sondern durch bereits vorhandene Elemente innerweltlicher Lebensführung ("denen ein bereits primärer asketischer Charakter nicht abgesprochen werden kann") substituiert. Die starke Abwertung der Weltflucht (das heißt, derjenigen, "die unter Abbruch fast aller Weltbeziehungen in den Wald bzw. die Hauslosigkeit gehen") geht Hand in Hand mit einer erheblichen Aufwertung der innerweltlichen Askese vor sich. Die innerweltliche Askese wird außerdem nicht nur für die dem gṛhastha angemessene Askeseform von gleichem Rang mit der weltflüchtigen Askese gehalten, sondern ihr wird "eindeutig ein generell höherer Rang zuerkannt".[229] "Die Absage an die Loslösung von der Welt ... impliziert eine Ethisierung der Askese und eine stärkere Spiritualisierung des Alltagslebens ... An die Stelle des Ideals von der Askese als spezifischer Lebensform ... ist das Ideal vom Leben als Askese getreten und damit die alte Form magischer selbstquälerischer Kasteiung in der Theorie endgültig überwunden."[230]

Die Begriffe "innerweltliche Askese" und "geistige Askese" können also

228 Wezler, Speiseresteesser, S. 118 und seine Anmerkungen 319-321. Zum Begriff "innerweltliche Askese" vgl. auch HWPh, Bd. 1, col. 541: "Mit dem Begriff ... beschrieb Max Weber einen bestimmten historischen Typus normativer Regulierung sozialen Handelns, wie er ... vor allem im Kalvinismus ... wirksam war. Inhaltlich bestand diese in einer radikalen, ethisch verbindlichen Leistungsforderung, konkretisiert in beruflicher Leistung (insofern 'innerweltlich') bei gleichzeitig strikt vorgeschriebenem Verzicht auf den Genuß der dabei legitim erworbenen materiellen wie immateriellen Vorteile (insofern 'asketisch')." Sowie o.c., col. 542: "Je nachdem sich das Handeln [zur tatkräftigen Bewältigung der Lebensbedingungen] an jenseitigen oder diesseitigen Zielen orientiert, wurde es 'außerweltlich[e Askese]' bzw. 'innerweltlich[e Askese]' genannt." Vgl. dazu Wezler, Speiseresteesser, S. 118: "... [Weber] selbst hat diesen Begriff aber auch in sehr erweiterter, generalisierter Bedeutung in seiner 'idealtypischen' Charakterisierung von Askese und Mystik verwendet und auch in seinen religionssoziologischen Aufsätzen über den Hinduismus von ihm Gebrauch gemacht."

229 Wezler, Speiseresteesser, S. 119.

230 Wezler, Speiseresteesser, S. 119-120. Vgl. Sprockhoff, Saṃnyāsa (bereits zitiert auf S. 206, zu saṃnyāsa).

bestenfalls auf die Formen von *tapas* angewendet werden, bei denen die primär auf Machterwerb abzielende 'traditionelle' Vorstellung bereits in Frage gestellt worden, das heißt recht eigentlich: überwunden, ist. Daher sind Spiritualisierungs- oder Ethisierungserscheinungen stets auch hinsichtlich des relativen Alters eines Textes (oder eines Textabschnittes), der von *tapas* handelt, von Interesse: Je älter der Text bzw. Textabschnitt ist, um so weniger werden derartige Erscheinungen dort auftreten oder Raum greifen.

VII. Methoden und Einzelaspekte asketischer Lebensführung[1]

Allgemeines

Die konstituierenden Elemente des tapas sind schon verschiedentlich in den vorstehenden Einzelanalysen und insbesondere auch in den grundsätzlichen Ausführungen (Kapitel VI) zur Sprache gekommen. Der kleinste gemeinsame Nenner für alle Konstituenten könnte in allgemeinster Formulierung lauten: Freiwilliger, bewußter Verzicht auf die Befriedigung kreatürlicher Grundbedürfnisse[2], konkret[3]:

- Nahrungseinschränkung[4]
- sexuelle Enthaltsamkeit[5]
- Besitzlosigkeit[6]
- Isolierung/zurückgezogenes Leben[7].

Zu diesen prinzipiellen Verzichts- und Entbehrungshaltungen kommt als zusätzliche und entscheidende Erschwernis

- das Moment des Schmerzes bzw. des Sich-Selbst-Quälens[8],

also das, was nach der Auffassung der Autoren die 'Erhitzung'[9] bewirkt.

Bevor die in den erzählenden Partien des Epos geschilderten tapas-Übungen klassifiziert bzw. das Erscheinungsbild des praktizierenden Asketen und seine Lebensumstände erörtert werden, soll zunächst ein kurzer Blick auf Ausdrücke geworfen werden, die im Zusammenhang mit Askeseübungen besonders häufig begegnen:

1 Zu den einzelnen Stichworten vgl. das Inhaltsverzeichnis sowie bes. S. 246-247, 266.

2 Vgl. S. 201-202.

3 Die Reihenfolge stellt keine Rangordnung hinsichtlich der Wichtigkeit dar.

4 Vgl. S. 266-292.

5 Vgl. S. 327-330.

6 Vgl. S. 330-331.

7 Vgl. S. 302-322.

8 Vgl. S. 201, 246-266.

9 Vgl. S. 194-195.

Aussagekräftiger als die im Zusammenhang mit tapas häufig verwendeten Verben wie

tap, car, kṛ, (sam-)(ā-)sthā, ārābh, vṛt u.a.[10]

oder als die geläufigen Partizipialkonstruktionen wie

tapasā anvita, tapasā yukta, tapasi sthita[11]

sind seltener auftretende Verben wie z.B.

kliś, kṣap, ji, śam (kaus.), śuṣ/kṛś (kaus.), śram[12].

Auf die Kontrolle und Beherrschung aller körperlichen, geistigen und emotionalen Reaktionen verweisen Verben wie yam und dam.[13] Auf die bereits erfolgte Kontrolle weisen verschiedene mit dem Wort jita gebildete Komposita hin wie z.B. jitakrodha[14], jitātman[15] und (besonders häufig) jitendriya

10 Vgl. S. 342-343, 348-370.
Eine repräsentative Auswahl von Belegen in systematischer Anordnung findet sich auch bei Hara (Buch), S. 79-83, 448-451.

11 Einige Beispiele:

a) tapasā + anvita = tapasānvita: 1.43.1; 3.42.12 (auch taponvita: 3.281.12); tapasā samanvita: 3.228.10; tapobalasamanvita: 1.11.1; 3.45.35; 3.122.11; 3.126.20; 3.182.13; tapovidyāsamanvita: 1.8.4; tapomedhānvita: 2.70.18.

b) tapasā yukta bzw. tapoyukta: 1.65.37; 1.67.22; 1.167.12; 1.201.6; 3.37.38; 3.89.22; 3.94.5; 3.110.22; 3.160.21; 3.162.10; 3.180.5; 3.185.52; vgl. auch 3.174.22: tapodamācārasamādhiyukta.

c) tapasi sthita: 1.26.5; 1.101.2 (man beachte auch 1.101.4); 1.208.20; 3.39.26; 3.110.13; 3.117.3; 3.212.15.

Zu sthā/sthita: Das Verb ohne Präfix wird mit dem Lokativ konstruiert und hat die Bedeutung, daß jemand sich eines bestimmten Verhaltens kontinuierlich befleißigt; in ähnlicher Weise kommt sthā auch mit anderen Substantiven vor, z.B. mit niyama (3.13.14); vrata (1.36.18); vaśa (1.110.18); satya (1.101.2); dama (14.95.8); dharma (12.218.12).

12 Einige Beispiele:

kliś ("sich quälen"): 3.119.5; 3.279.9; kṣap ("sich kasteien"): 1.36.4; 1.41.25; ji ("be-/ersiegen" [durch tapas]): 1.164.5 (nir-°); śam (kaus., "[die Leidenschaften] beschwichtigen/ °- zur Ruhe bringen"): 1.38.17 (śānta); śuṣ/kṛś (kaus., "[aus]dörren/abmagern"): vgl. S. 289-292; śram ("sich abmühen/anstrengen"): śrānta: 1.201.7; 2.16.22; 3.110.13; 3.113.16.

13 Vgl. z.B. 1.38.17; 1.46.6; 1.64.38; 1.202.17.

14 Vgl. z.B. 1.81.12; 1.203.2; vgl. S. 378.

15 Vgl. z.B. 1.164.9; 1.203.2.

und Verwandtes[16]. Auch niyama ist ein oft verwendetes Wort in Verbindung mit tapas.[17]

Die Konzentration auf die Einhaltung oder Durchführung einer Übung wird manchmal durch samāhita ausgedrückt;[18] Unermüdlichkeit trotz ständiger Anstrengung[19] gelegentlich durch atandrita[20]. Daß der Asket zu seinen Übungen positiv eingestellt ist, wird durch das Wort ram angezeigt.[21]

Die kompromißlose Einstellung des Asketen zur rigorosen Durchführung seiner Askese bzw. sein entschlossener Wille[22] zur Einhaltung selbstauferlegter Beschränkungen zeigt sich im Wort vrata und den mit ihm gebildeten verschiedenen Komposita[23], aber auch in solchen mit °-ātman gebildeten Kom-

16 Auch vijitendriya, saṃyatendriya bzw. niyatendriya: 1.5.9; 1.32.4; 1.34.12; 1.38.10; 1.46.5; 1.65.37; 1.86.5; 1.86.14; 1.111.2; 1.203.2; 1.220.6; 3.3.14; 3.61.59-60; 3.110.2; 3.145.30; 3.181.36; 3.245.10.

17 Es gibt keine Beweise dafür, daß niyama in den erzählenden Partien eine yoga-spezifische Bedeutung hätte, vgl. z.B. 1.111.24; 1.160.13; 1.161.18; 3.13.14; 3.116.1; 3.122.26; 3.135.27; 3.245.19 (vgl. auch S. S. 341).

18 Eine yoga-spezifische Bedeutung in den erzählenden Partien ist unwahrscheinlich (vgl. auch S. 204), ein Grenzfall könnte aber z.B. in 3.3.11 (vgl. A.127(264)) vorliegen; vgl. z.B. 1.114.20; 3.259.16; 3.282.12.

19 Auf die Mühe/Anstrengung wird manchmal auch durch das Wort yatna hingewiesen, vgl. z.B. 3.135.21-23; 5.189.7; 8.66.13; 9.39.26.

20 Vgl. z.B. 1.81.15; 13.15.6.

21 Das Verb ram drückt ein bereitwilliges Aufgehen und Verbleiben in der Askese aus, vgl. tapasi ram in 1.13.9; 1.32.17; 1.35.10; 1.36.6; oder taporata in 1.32.3; 1.41.25; 1.57.3 (taporati).

22 Willenskraft, d.h. die Fähigkeit zu "intensiver Anspannung des Willens auf einen bestimmten Punkt" (vgl. Oldenberg, Brāhmaṇas, S. 146-147), ist zweifellos eine der wichtigsten Vorbedingungen für die konsequente Durchführung einer Askeseübung; man beachte auch dhṛtavrata (vgl. S. 340).

23 vrata (vgl. auch S. 338-341): 1.44.19; 1.54.4; 1.71.25; 1.72.4; 1.121.22; 3.139.20; 3.222.6; 3.280.3; 3.282.12.

saṃśitavrata: 1.1.2; 1.1.53; 1.11.3; 1.13.29; 1.27.15; 1.36.6; 1.36.16; 1.64.38; 1.65.16; 1.104.4; 1.153.3; 1.154.1; 1.155.6; 1.208.16; 2.19.5; 3.25.15; 3.115.11; 3.156.3; 3.246.3; 3.289.1.

yatavrata: 1.4.6 (ni-°); 1.27.13; 1.32.2; 1.37.9; 1.43.19; 1.60.42; 2.7.25; 2.11.49 (ni-°); 3.10.3; 3.78.21 (ni-°); 3.116.5 (ni-°); 3.141.6; 3.157.13; 3.259.17.

dhṛtavrata: 1.9.18; 1.60.5; 1.155.9; 1.165.27; 1.201.8.

dṛḍhavrata: 1.179.12; 3.78.19; 3.126.7.

posita, die auf Selbstbeherrschung, Zügelung, Überwindung oder Beständigkeit bei der Durchführung der Übung hinweisen[24].

Das Material belegt eindrucksvoll Details der körperlichen Techniken des Sich-Selbst-Quälens. Die einzelnen konstitutiven Elemente der *tapas*-Übungen bzw. der Lebensweise eines *tapasvin* kann man nach verschiedenen Kriterien systematisch erfassen. Bemerkenswert ist, daß *tapas*-Übungen, in denen noch konkret Feuer zur Selbsterhitzung verwendet wird, auffallend selten vorkommen; in der Mehrzahl der Fälle wird eine 'Erhitzung' durch Schmerz und Qualen erreicht.

Übersicht nach Stichworten (für die Punkte 1 - 9):[25] — Seite

24 *yatātman*: 1.9.5; 1.41.18 (*ni*-°); 1.86.6; 1.98.4 (*ni*-°); 1.111.2 (*saṃ*-°); 2.7.25; 3.113.3; 3.142.28 (*ni*-°); 3.187.15.
dhṛtātman: 2.4.16; 3.190.43.
śāntātman: 1.60.6; didaktisches Material z.B. 3.187.23; 3.247.4.
saṃśitātman: 1.65.24; 1.81.12; 1.104.5; 1.113.33; 1.209.3.

25 Zu weiteren Stichworten vgl. das Inhaltsverzeichnis.

1. Feuer[26]

1.1. Sich am Feuer (agnau) erhitzen[27]

1.81.15cd: pañcāgnimadhye ca tapas tepe ...// (Yayāti)[28]

26 Zur grundsätzlichen Bedeutung der Erhitzung für die mit tapas zusammenhängenden Vorstellungen vgl. S. 193-198.

27 Es ist auch die Vorstellung bezeugt, daß ein Asket i m Feuer nicht verbrennt, vgl. Vasiṣṭhas beabsichtigten Freitod im Feuer,
1.166.42cd: tadāgnim iddhvā bhagavān saṃviveśa mahāvane//.
1.166.43: taṃ tadā susamiddho 'pi na dadāha hutāśanaḥ/
dīpyamāno 'py ... śīto 'gnir abhavat tataḥ//.

Vgl. auch die Termini pañcātapa, pañcatapas, agniyoga in didaktischem Material; es handelt sich hierbei, wohlgemerkt, um normative Aussagen, während die obigen Beispiele aus erzählenden Partien stammen; vgl. 13.130.9-10: pañcātapa (im Zusammenhang mit grīṣma und maṇḍūkayoga), agniyoga (im Zusammenhang mit śītayoga und vīrāsana) (aus einem Gespräch zwischen Śiva und Umā über den dharma für vānaprasthas).
12.236.10: pañcatapas (im Zusammenhang mit grīṣma) (Bahuvrīhi-Kompositum) (aus einem Gespräch zwischen Vyāsa und seinem Sohn Śuka, das ebenfalls vom dharma für vānaprasthas handelt; vgl. A 51).

Die Erhitzung durch die S o n n e (die ja als ein fünftes Feuer bei pañcāgni/pancatapas betrachtet wird) spielt auch vereinzelt bei der rituellen Sonnenverehrung eine Rolle; vgl. z.B. 1.104.16: ā pṛṣṭhatāpād ādityam upatasthe (Karṇa).
Vgl. auch 1.114.21 (A. 150 (182)) und 3.158.53 (A. 144 (99)).

28 Diese Übung erfolgt ausdrücklich nach der stufenweisen Einschränkung der Nahrung, vgl. S. 163-164, 278.
Vgl. auch Wezler, Speiseresteesser, S. 87-88.

(1.1. Fortsetzung)

3.118.17cd:	samantato 'gnīn upadīpayitvā tepe tapo ...//	(Yudhiṣṭhira)[29]
3.135.17ab:	susamiddhe mahaty agnau śarīram upatāpayan/	(Yavakrī)[30]
3.259.16d:	pañcāgniḥ susamāhitaḥ//	(Rāvaṇa)[31]

1.2. Eigene Körperteile ins Feuer opfern (agnau hū)[32]

1.201.8a:	ātmamāṃsāni juhvantau	(Sunda + Upasunda)[33]

29 Kontext (Metrum: Tṛṣṭubh):
3.118.17a: sa dvādaśāhaṃ jalavāyubhakṣaḥ .../
3.118.18a: tam ugram āsthāya tapaś carantaṃ .../.

30 Kontext 3.135.16: tapas tepe...ghoraṃ; vgl. A. 9 (120).

31 Vgl. S. 249, 257, A. 116, S. 285.

32 Auch Raibhya opfert etwas Körpereigenes (zwei Kopfhaare) ins Feuer (vgl. 3.137.9); dies ist jedoch keine Askeseübung, sondern eine Zauberhandlung (vgl. S. 131).

Das Motiv des Feuers, in das etwas geopfert wird, um ein Wesen entstehen zu lassen, findet sich andererseits z.B. in 5.9.43 (Tvaṣṭṛ erschafft Vṛtra); in 1.155.37 (durch das Opfer von Yāja und Upayāja entstehen Dhṛṣṭadyumna und Kṛṣṇā/Draupadī); in 1.27.11-14 (die Vālakhilyas lassen Garuḍa entstehen).

Daß man das Opfern von Fleisch als magisch höchst wirksam angesehen hat, geht z.B. aus der Erzählung von Baka Dālbhya hervor; dieser opferte Fleisch von (auf natürliche Weise) verstorbenen Kühen, um Dhṛtarāṣṭras Königreich zu vernichten (man beachte bes. 9.40.11-12, 17-18).

Auf das Opfern eigener Körperteile (Haare, Nägel, Haut, Fleisch, Blut etc.) weist auch Gampert im Rahmen der prāyaścittas hin; er hält es aber für sicher, daß eine wirkliche Opferung von Körperteilen nicht stattfindet, sondern daß es nur als ein symbolischer Akt zu verstehen ist (vgl. Gampert, S. 71).
Auch König Śibi Auśīnara/Uśīnara opfert sein eigenes Fleisch (3.199.6: ātmamāṃsapradānena; vgl. 3.130.27 - 3.131.30), dies ist jedoch keine tapas-Übung (vgl. auch 14.93.75).

Das Motiv des Opferns des eigenen Körpers ist wiederum besonders anschaulich in der Erzählung von Dadhīca zu sehen: Als die Götter Dadhīcas Knochen benötigen, um aus ihnen den Dämonen vernichtenden vajra herzustellen, bitten sie Dadhīca: svāny asthīni prayaccha (3.98.9); daraufhin stirbt Dadhīca freiwillig auf der Stelle (3.98.20: svaṃ cāpi dehaṃ tv ahaṃ utsṛjāmi; 3.98.21: prāṇān vaśī svān sahasotsasarja; vgl. auch A. 49 (197)); vgl. auch die Dadhīca-Erzählung in 12.329.25-27 (Prosa).

Beachtet werden sollte, daß von den o.a. fünf Übungen drei von Asuras/Dämonen durchgeführt werden.

33 Kontext s. A. 248; vgl. auch S. 255, 258, 295.

(1.2. Fortsetzung)

3.135.28ab:	samiddhe 'gnāv upakṛtyāṅgam aṅgaṃ hoṣyāmi .../	(Yavakrī)[34]
3.259.20:	... śiraś chittvā .../ juhoty agnau ...//	(Rāvaṇa)[35]
9.47.21d:	svaśarīram ...-adahat//	(Srucāvatī)[36]
13.14.58cd:	yena varṣaśataṃ sāgram ātmamāṃsair huto 'nalaḥ/	(Śatamukha)[37]

2. Wasser[38]

2.1. Aufenthalt im (unter?) Wasser[39]

5.187.20:	yamunātīram āsādya saṃvatsaram athāparam/ udavāsaṃ nirāhārā pārayām āsa ...//	(Ambā)[40]

34 Kontext 3.135.27cd: mahatā niyamenāhaṃ tapsye ghorataraṃ tapaḥ (vgl. A. 22 (122)); vgl. auch S. 123.

35 Rāvaṇa ist nach 3.259.16 "zehnköpfig" (daśagrīvaḥ). - Vgl. A. 31.

36 Kontext 9.47.3ab: tapaś cacāra sātyugraṃ niyamair bahubhir .../. Srucāvatī, eine kumārī brahmacāriṇī (9.47.2), verbrennt (vgl. 9.47.22) ihre beiden Füße als Feuerholz, um einem geehrten Gast (Indra in Gestalt Vasiṣṭhas) das Essen kochen zu können; man beachte bes.
9.47.22: pādau prakṣipya sā pūrvaṃ pāvake .../
dagdhau dagdhau punaḥ pādāv upāvartayatā-...//.
9.47.23: caraṇau dahyamānau ca nācintayad .../ duḥkhaṃ ...//.

37 Kontext
13.14.58: tathā śatamukho nāma dhātrā sṛṣṭo mahāsuraḥ/ .../
taṃ prāha ... tuṣṭaḥ ... śaṃkaraḥ//.
13.14.59ab: taṃ vai śatamukhaḥ prāha yogo bhavatu me 'dbhutaḥ/.

38 Man beachte, daß zu den Punkten 2.1. und 2.3. keine Belege aus den ersten drei Parvans stammen.

Wasser als Nahrung: vgl. Punkt 9.4.

Wasser zur Reinigung, z.B.: Uddālaka, 1.3.136 (vgl. van Buitenens Anmerkung in MBh-Übers., Bd. 1, S. 440); Jaratkāru, 1.41.2 (vgl. A. 55 (42)); Pāṇḍu, 1.110.31 (ubhau kālāv; vgl. A. 54 (158)); Sahadeva, 2.28.27 (upaspṛśya śucir bhūtvā); Yavakrī, 3.135.31 (vgl. A. 38 (125); vgl. auch S. 131); Likhita/Śaṅkha, 12.24.23-24; Jājali, 12.253.13 (sāyaṃ prātar) und 12.253.40 (am Ende seiner Askeseübung).

Wasser beim Fluch (oder im Zorn): Generell bei Lüders (Varuṇa, I, S. 28-33); vgl. Śṛṅgin, 1.37.11 (A. 123 (25)) bzw. 1.46.9 (A. 87 (19); vgl. auch S. 18); vgl. 3.11.32 (Maitreya); 5.9.43 (Tvaṣṭṛ).

Wasser beim Manenopfer, z.B.: Pāṇḍu, 1.110.33 (A. 54 (158)) oder 1.4.9 (pitṝn adbhis tarpayitvā).

39 udavāsa in didaktischen Partien: 13.7.11; 13.57.18. - Vgl. auch Hacker, Prahlāda, S. 627/Anm. 1. - Ob es sich bei den betreffenden Askeseübungen um einen Aufenthalt unter Wasser handelt, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; einiges spricht dafür, vgl. A. 45.

40 Kontext 5.187.18: tapas tepe; vgl. A. 262 und A. 283.

(2.1. Fortsetzung)

10.17.11cd: dīrghakālaṃ tapas tepe magno 'mbhasi mahātapāḥ// (Mahādeva)[41]

12.250.20: ... maunam ātiṣṭhad .../
apsu varṣasahasrāṇi sapta caikaṃ ...// (die Göttin Mṛtyu)[42]

12.253.4b: jalavāso .../
12.253.5b: jalamadhye .../ (Jājali)[43]

12.278.22: purā so 'ntarjalagataḥ sthāṇubhūto mahāvrataḥ/
varṣāṇām abhavad ... prayutāny ...// (Mahādeva)[44]

13.50.3: purā maharṣiś .../
udavāsakṛtārambho babhūva ...// (Cyavana)[45]
13.50.4cd: varṣāṇi dvādaśa munir jalavāse ...//
13.50.6cd: gaṅgāyamunayor madhye jalaṃ sampraviveśa ha//
13.50.9: antarjale sa suṣvāpa kāṣṭhabhūto .../
tataś cordhvasthito ... abhavad ...//

41 Kontext 10.17.10-26: Brahmā beauftragt Mahādeva, sofort Lebewesen zu erschaffen (10). Mahādeva begeht daraufhin lange Zeit Askese im Wasser (11). Da das Brahmā zu lange dauert, erschafft er manasā einen anderen (aparam) Schöpfer (12), der die Lebewesen erschafft, während Mahādeva noch im Wasser weilt (13ab: ...dṛṣṭvā giriśaṃ magnam ambhasi; 14c: sthāṇur eṣa jale magno); schließlich kommt Mahādeva aus dem Wasser hervor (20c: udatiṣṭhaj jalā/t/), wird zornig, als er die fertige Schöpfung sieht und versteckt sein liṅga in der Erde (21-22); Brahmā fragt ihn: kiṃ kṛtam salile śarva cirakālaṃ sthitena te (23ab); Mahādeva antwortet: (erst) durch sein tapas hätten die Lebewesen Nahrung erlangt (tapasādhigataṃ cānnaṃ prajārthaṃ me, 25ab); noch immer zornig geht er an einen anderen Ort, um dort (erneut) tapas zu begehen (26).

42 Kontext 12.250.8: tapas taptum /icchāmi/.

43 Kontext 12.253.2: sāgaroddeśam āgamya tapas tepe; vgl. auch 12.253.48: sāgarānūpam āśritya tapas taptaṃ...mahat. - Jājali lebt im Wasser und durchstreift im Geiste gedankenschnell die Welten (12.253.4). - Bei dem auf S. 251 behandelten Vers 12.253.15 handelt es sich um eine andere Askeseübung von Jājali.

44 Kontext
12.278.23ab: udatiṣṭhat tapas taptvā duścaraṃ sa mahāhradāt/.

45 Für die "Wasserbewohner" wird Cyavana ein "lieber Anblick"; er verbringt lange Zeit im Wasser (13.50.10). Als ihn eines Tages Fischer beim Netzeeinholen heraufziehen (uddhṛtaṃ), ist er völlig mit Wassertieren und -pflanzen bewachsen (13.50.18-20). Die Fischer sehen Cyavana erst, als sie das Netz einholen (13.50.20); sie fürchten sich und bitten ihn um 'Gnade': ajñānād yat kṛtaṃ pāpaṃ prasādaṃ tatra naḥ kuru (13.50.23ab); dies alles deutet darauf hin, daß Cyavana sich wahrscheinlich unter Wasser aufgehalten hat, da die Fischer ihn sonst vermutlich rechtzeitig bemerkt und vermieden hätten, ihr Netz an eben dieser Stelle auszuwerfen.
Zu Vorstellungen von Im-Wasser-Wohnen vgl. im übrigen auch 1.216.1 (udake ... nivasantaṃ; von Varuṇa) oder auch 1.206.13: antarjale liegt das Reich der Nāgas, in das Ulūpī den Arjuna hinabzieht (apakṛṣṭa).

2.2. 'Baden' (upaspṛś)[46]

3.3.14e: gāṅgeyaṃ vāry upaspṛśya (Yudhiṣṭhira)[47]

3.39.24: sadopasparśanāc .../
vidyudambhoruhanibhā jaṭās ...// (Arjuna)[48]

3.110.14c: apsūpaspṛśato ... (Vibhāṇḍaka Kāśyapa)[49]

2.3. (Regen-)[50] Wasser in der kalten Jahreszeit/Regenzeit

12.253.15cd: varṣāsv ākāśaśāyī sa hemante jalasaṃśrayaḥ// (Jājali)[51]

12.253.17: ... varṣāsv ākāśam āsthitaḥ/
antarikṣāj jalaṃ mūrdhnā pratyagṛhṇān muhur muhuḥ//

46 Auch die Askeseübung von Manu Vaivasvata (in Badarī, am Ufer des Flusses Vīriṇī) wäre eventuell hier einzuordnen: Seine Kleidung und seine Haare sind ständig naß (ārdracīrajaṭādharam, 3.185.6b); andererseits könnte die Feuchtigkeit auch vom Regenwasser herrühren, so daß dieser Beleg unter Punkt 2.3. einzuordnen wäre.

47 Es ist schwer zu entscheiden, ob Yudhiṣṭhira sich ständig mit Wasser übergießt (d.h. nach indischer Vorstellung 'badet') oder ob er nur das Gangeswasser berührt; der Kontext läßt es im übrigen fraglich erscheinen, ob hier tatsächlich eine tapas-Übung stattfindet (vgl. S. 263-265).

48 Hierbei handelt es sich unzweifelhaft um eine Askeseübung (vgl. 3.39.20: tapasy ugre vartamāna und die Dublette in 3.163.14-16). Falls Arjuna nicht ständig im Wasser verweilt, so übergießt er sich doch so häufig, daß seine Haare infolge von Schmutz, Wasser, Sonne und Wind ausbleichen (vgl. A. 96).

49 Kontext
3.110.13: mahāhradaṃ samāsādya kāśyapas tapasi sthitaḥ/
dīrghakālaṃ pariśrānta ṛṣir devarṣisaṃmataḥ//.

50 Vgl. 3.185.6 (A. 46). - Oldenberg (Veda, S. 403) weist auf Taitt.S. III,1,1,2 ff. hin: "Trifft ihn [d.h. einen, der die dīkṣā bzw. tapas begeht (begangen hat?)] Wasser vom Himmel, so 'vernichtet dieses seine Kraft, seine Stärke, seine Dīkshā, sein Tapas' ..."; der Betreffende müsse dann eine Art Zauberspruch sprechen, um den Verlust abzuwenden. Vgl. auch ERE, Bd. 8, S. 317 ("Magic, Vedic"): "As long as a magical condition is meant to continue, bathing ... is avoided ..., dirt is the characteristic of one who, by means of tapas, aims at acquiring special magical power ..."

51 Hierbei handelt es sich (vgl. A. 43) um eine andere Askeseübung als die auf S. 250 (12.253.4-5) beschriebene. Vgl. hierzu auch die didaktische Stelle
12.236.10: abhrāvakāśā varṣāsu hemante jalasaṃśrayāḥ/
grīṣme ca pañcatapasaḥ śaśvac ca mitabhojanāḥ//.
Man beachte auch 12.254.4e: kaṣṭhatapasam.

3. Kälte/Hitze

Das Ertragen von extremen Temperaturen wird durch das Kompositum śītavātātapasaha[52] ausgedrückt. Zusätzlich verschärft wird diese Übung durch ständiges Naßsein in der kühlen Jahreszeit (insofern ergeben sich Berührungspunkte mit 2.3.), durch Feuer im Sommer[53] sowie generell durch Hunger, Durst und - worauf die Texte nicht immer hinweisen - Müdigkeit/Erschöpfung.

1.110.32ab:	śītavātātapasahaḥ kṣutpipāsāśramānvitaḥ/	(Pāṇḍu)[54]
3.231.18a:	śītavātātapasahāṃs	(die Pāṇḍavas)[55]
7.41.12c:	kṣutpipāsātapasahaḥ	(König Jayadratha)[56]
12.143.7a:	kṣutpipāsātapasahaḥ	(ein Vogelfänger)[57]
	12.143.6cd: yathā svalpaṃ jalaṃ grīṣme śoṣayiṣyāmy ahaṃ tathā//	

52 śīta (vgl. PW) ist sowohl Adjektiv als auch Substantiv; das Kompositum kann daher unterschiedlich aufgefaßt werden: "kalten Wind [und] Hitze ertragend" oder "Kälte, Wind [und] Hitze ertragend".

53 Zu Kälte und Wasser vgl. 12.253.15, 17 (S. 251); zu Kälte/Wasser bzw. Hitze/Feuer/Sommer vgl. die didaktischen Partien 12.236.9-10, 13.130.9-10 (A. 27) und 13.130.41.

54 Kontext (vgl. A. 54 (158))
1.110.32cd: tapasā duścareṇedaṃ śarīram upaśoṣayan//.

55 Kontext 3.231.18b: tapasā...karśitān; hierbei handelt es sich nicht um eine tatsächlich durchgeführte Übung, sondern um die Absicht, die Duryodhana mit dem Waldexil der Pāṇḍavas verbindet (vgl. auch 3.228.8; 3.225.1, 6).

56 Jayadratha begeht Askese, um Śiva/Rudra gnädig zu stimmen, vgl. A. 301.

57 Ein Vogelfänger/Fallensteller (śakunilubdhaka, 12.143.3; lubdhaka, 12.143.9; śākunika, 12.144.1; ein Name wird nicht angegeben) wird durch das vorbildliche Verhalten einer Taube (kapota) bekehrt, sein bisheriges Leben aufzugeben und den dharma zu wandeln; man beachte bes.

12.143.5:	so 'haṃ tyakṣye priyān prāṇān putradāraṃ visṛjya ca/ upadiṣṭo hi me dharmaḥ kapotenātidharmiṇā//.
12.143.6:	adya prabhṛti dehaṃ svaṃ sarvabhogair vivarjitam/ yathā svalpaṃ jalaṃ grīṣme śoṣayiṣyāmy ahaṃ tathā//.
12.143.7:	kṣutpipāsātapasahaḥ kṛśo dhamanisaṃtataḥ/ upavāsair bahuvidhaiś cariṣye pāralaukikam//.
12.143.8:	aho dehapradānena darśitātithipūjanā/ tasmād dharmaṃ cariṣyāmi dharmo hi paramā gatiḥ/ dṛṣṭo hi dharmo dharmiṣṭhair yādṛśo vihagottame//.
12.143.9:	evam uktvā viniścitya raudrakarmā sa lubdhakaḥ/ mahāprasthānam āśritya prayayau saṃśitavrataḥ//.

Man beachte auch den Schluß der Erzählung (12.145.1-13), bes.

(3. Fortsetzung)

12.253.16a: vātātapasaho grīṣme (Jājali)[58]

4. Körperliche[59] Ruhigstellung

Die Unbeweglichkeit des Asketen wird mit der Unbeweglichkeit/Leblosigkeit eines Baumstumpfes bzw. Holzscheites (sthāṇu, kāṣṭha) verglichen; sie kann im Extremfall so vollendet über einen langen Zeitraum praktiziert werden, daß Tiere (oder auch Pflanzen) sich an/auf dem Asketen niederlassen, ihn also wie einen unbelebten Gegenstand bzw. als einen ungefährlichen Bestandteil ihrer natürlichen Umwelt betrachten: Bei Cyavana sind es zum einen Termiten und Lianen (3.122.3); in einem anderen Fall, wo der Asket im Wasser lebt, sind es Wasserpflanzen und -tiere (13.50.18-19); bei Jājali ist es ein Vogelpaar, das auf seinem Kopf ein Nest baut, Eier legt, diese ausbrütet und die Jungen großzieht; erst als die Jungvögel flügge geworden sind, bewegt sich Jājali wieder (12.253.13-40).

Sinneswahrnehmungen scheinen aber in der Zeit der Ruhigstellung normal zu verlaufen; es handelt sich allem Anschein nach nicht um meditative Versenkungszustände.[60]

12.145.3: mahāprasthānam āśritya lubdhakaḥ pakṣijīvanaḥ/
niśceṣṭo mārutāhāro nirmamaḥ svargakāṅkṣayā//.
12.145.5c: upavāsakṛśo ...

Der Vogelfänger kommt schließlich in einem Waldbrand ums Leben (vgl. den Tod des Dhṛtarāṣṭra/A. 103) und wird von allen Sünden frei (12.145.9-12).

58 Vgl. 12.253.15, 17.

59 "Körperliche Ruhigstellung" deswegen genannt, um die Bewegungslosigkeit des Körpers von einer Ruhigstellung der Sinne/Emotionen (jitendriya, śānta, dānta u.ä.) bzw. der Rede (mauna) abzuheben. Im Hinblick auf alle diese Arten der Ruhe wurde Śamīka als sthāṇubhūta bezeichnet (vgl. auch S. 13, 22). - Da keine Bewegung erfolgt, findet natürlich auch keine Nahrungsaufnahme statt.
Zu mauna bzw. kāṣṭhamauna vgl. S. 331-333.
Zu sthāṇu vgl. auch BhG 2.24 =
6.24.24: acchedyo 'yam adāhyo 'yam akledyo 'śoṣya eva ca/
nityaḥ sarvagataḥ sthāṇur acalo 'yaṃ sanātanaḥ//.

60 Die Sinnestätigkeiten werden - anders als in 12.294.14-16 oder noch deutlicher in 12.188.5-6 (12.188.1: dhyānayoga) beschrieben - nicht ausgeschaltet: Śamīka nimmt den König wahr (vgl. S. 29); Cyavana reagiert höchst verärgert, als er gestochen wird, er sieht (dadarśa) seine Umgebung (3.122.10); Cyavana spricht mit den Fischern, die ihn fangen (13.50.22 ff.); Jājali, obwohl sein Geist die Welten durchstreift (12.253.4), hört sofort, daß er von den Piśācas angesprochen wird

4.1. Unbeweglichkeit (sthāṇu, kāṣṭha)

1.37.7a: taṃ sthāṇubhūtaṃ tiṣṭhantaṃ (Śamīka)[61]
1.45.25b: muniṃ sthāṇuvat sthitam

3.122.2ab: sthāṇubhūto ... vīrasthānena .../ (Cyavana)[62]

5.104.13: bhaktaṃ pragṛhya mūrdhnā tad bāhubhyāṃ pārśvato 'gamat/
sthitaḥ sthāṇur ivābhyāśe niścesṭo mārutāśanaḥ// (Viśvāmitra)

5.187.19cd: ṣaṇmāsān vāyubhakṣā ca sthāṇubhūtā tapodhanā// (Ambā)

9.49.20: na vyāharati ... kathaṃcana/
kāṣṭhabhūto ''śramapade vasati sma mahātapāḥ// (Jaigīṣavya)[63]

12.253.19: ... nirāhāro vāyubhakṣo mahātapāḥ/
tasthau kāṣṭhavad avyagro na cacāla na karhicit// (Jājali)[64]
12.253.20ab: ... sthāṇubhūtasya nirviceṣṭasya .../

12.278.22ab: ... antarjalagataḥ sthāṇubhūto .../ (Mahādeva)[65]

12.323.20cd: ekapādasthitāḥ samyak kāṣṭhabhūtāḥ samāhitāḥ//
(Ekata + Brüder)

12.327.41cd: ekapādasthitāḥ samyak kāṣṭhabhūtāḥ samāhitāḥ//
(Brahmā, Götter und ṛṣis)[66]

13.50.6a: sthāṇubhūtaḥ ... (Cyavana)[67]
13.50.9ab: antarjale sa suṣvāpa kāṣṭhabhūto .../

(12.253.7-9); während er mit dem Vogelnest auf dem Kopf dasteht, nimmt er das Leben der Vögel, seine Umgebung und die Jahreszeiten wahr (vgl. 12.253.20 ff.).

61 Śamīka s i t z t bei dieser Übung, vgl. A. 143 (29).

62 Kontext 3.122.2cd: atiṣṭhat subāhūn kālān ekadeśe ... - Zu vīrasthāna bemerkt van Buitenen (MBh-Übers., Bd. 2, S. 827): "... this appears not to be an āsana but a stance; I have not been able to identify it." - In 3.122.4 wird das Aussehen von Cyavana mit einem Lehmklumpen (mṛtpiṇḍa iva) verglichen; Lianen und Termiten umgeben ihn völlig (3.122.3-4: latābhir, pipīlikaiḥ, valmīko 'bhavad); nur seine Augen sind sichtbar (3.122.12).

63 Kontext 9.48.23 - 9.49.64; man beachte bes. yogam āsthāya bhikṣukaḥ; munir; yoganityo; mahātapāḥ (9.49.5-6); ferner
9.49.13cd: na cāyam alaso bhikṣur abhyabhāṣata kiṃcana//.
9.49.22cd: dṛṣṭaḥ prabhāvaṃ tapaso jaigīṣavyasya yogajam//*).
9.49.62: ... devāḥ .../
jaigīṣavyaṃ tapas cāsya praśaṃsanti tapasvinaḥ//.

*) Ähnlich 9.49.51. - Man beachte auch 9.49.63-64.

64 Kontext (man beachte auch 12.253.21-40):
12.253.20cd: kuliṅgaśakunau ... nīḍaṃ śirasi cakratuḥ//.

65 Vgl. S. 250.

66 Kontext 12.327.42ab: divyaṃ varṣasahasraṃ te tapas taptvā tad uttamam. Vyāsa erzählt seinen Schülern von dieser gemeinsamen Askeseübung von verschiedenen Göttern und ṛṣis, die am Beginn eines kalpa stattgefunden hat, um die Hilfe von Nārāyaṇa/Viṣṇu zu erlangen. Vgl. A. 89; S. 261.

67 Vgl. S. 250.

4.2. Ruhigstellung der Augenlider

animiṣa, das "Nicht-Blinzeln"[68], wird im Zusammenhang mit einer tapas-Übung selten erwähnt:

1.201.8c:	...-animiṣau	(Sunda + Upasunda)[69]
3.185.5ab:	avākśirās tathā cāpi netrair animiṣair dṛḍham/	(Manu)[70]
15.33.24ab:	... so 'nimiṣo bhūtvā rājānaṃ samudaikṣata/	(Vidura)[71]

5. Stehen

Diese Übung läßt sich verschärfen: Neben dem sozusagen 'normalen' (unbeweglichen, vgl. Punkt 5.6.1.) Auf-einem-Bein-Stehen wird das Stehen nur auf Zehenspitzen (einer Zehe? eines Fußes?)[72] erwähnt. Die Übungen sind häufig mit dem Emporstrecken der Arme kombiniert[73], so daß sich der Asket so lang-

68 Es ist auch ein Merkmal göttlicher Wesen, vgl. z.B. 1.29.7; 3.54.23-24.

69 Die beiden Asuras stehen dabei (unbeweglich) auf Zehenspitzen (1.201.8b: pādāṅguṣṭhāgra) und begehen ugraṃ tapas (1.201.6); vgl. bes. A. 248.

70 Kontext 3.185.5c: so 'tapyata tapo ghoraṃ; 3.185.4c: ekapādasthitas; vgl. A. 46 und A. 88.

71 Kontext 15.33.15-32; man beachte bes.
15.33.25: viveśa viduro dhīmān gātrair gātrāṇi caiva ha/
prāṇān prāṇeṣu ca dadhad indriyāṇīndriyeṣu ca//.
15.33.26ab: sa yogabalam āsthāya viveśa nṛpates tanum/.
15.33.32cd: yatidharmam avāpto 'sau naiva śocyaḥ ...//.

Man beachte die ausgeprägten yoga-Elemente (vgl. auch A. 44 (402)).

72 pādāṅguṣṭhāgra könnte sich auf alle Zehen/einen Zeh beider Füße/eines Fußes beziehen; da das Wort in erzählenden Partien des Epos fast nur als Bestandteil eines Kompositums vorkommt, läßt sich die Bedeutung nicht genau eingrenzen. Da allerdings sonst von ekapāde sthā die Rede ist, ist es wahrscheinlich, daß pādāṅguṣṭhāgra zumindest eine Verschärfung dieses üblichen Stehens auf einem Bein darstellt. Ob es allerdings in allen Fällen die noch weitergehende Verschärfung "auf einer Zehenspitze (eines Fußes)" bedeutet, ist fraglich; nur der Beleg 13.30.1 ist in dieser Hinsicht eindeutig (vgl. A 94).

73 Ich konnte im MBh keinen Beleg finden, daß nur ein Arm emporgereckt oder daß dieser etwa hochgebunden (also künstlich und nicht nur durch den bloßen Willen des Asketen) in seiner Lage gehalten wird. Andererseits gibt es Abbildungen (in Form von Zeichnungen bzw. Fotos sowohl von Skulpturen als auch von lebenden Asketen) über künstliche Stützen, vgl. z.B. Oman (S. 51, 95 und Titelblatt innen) oder Moraes (S. 123).

gestreckt wie möglich der Sonne oder dem Himmel entgegenreckt[74] und dabei seinen Körper mit größtmöglicher Angriffsfläche Wind und Wetter (und sicherlich auch den Insekten) aussetzt.

Auch bei diesen Übungen wäre eine Nahrungsaufnahme naturgemäß schwierig, so daß totales Hungern während der Übung der Normalzustand sein dürfte; dies wird gelegentlich auch explizit durch vāyubhakṣa u.ä. ausgedrückt oder implizit durch einen entsprechenden Hinweis auf die Folge des Nicht-Essens, das Abmagern.[75]

5.1. ekapāde

1.81.16ab:	ekapādasthitaś cāsīt ṣaṇmāsān anilāśanaḥ/	(Yayāti)
1.114.20b:	ekapādasthito 'bhavat/	(Pāṇḍu)[76]
	1.114.21cd: sūryeṇa saha ... paryavartata ...//	
1.158.43ab:	samānapadye ṣaṇmāsān sthito .../[77]	
3.13.14d-f:	divyaṃ varṣasahasrakam/ ātiṣṭhas tapa ekena pādena niyame sthitaḥ//	(Kṛṣṇa)[78]
3.195.2ab:	atiṣṭhad ekapādena kṛśo dhamanisaṃtataḥ/	(Dhundhu)[79]

74 In diesem Zusammenhang sei auf Vers 1.162.16 verwiesen, der sich zwar nicht auf eine Askeseübung bezieht, aber alte Vorstellungen erhellt: Vasiṣṭha geht zum Sonnengott (bhāskara, sūrya, āditya), dieser Sachverhalt wird durch ūrdhvam ācakrame ausgedrückt.

75 Vgl. S. 289-292.

76 Kontext 1.114.20cd: ugraṃ sa tapa ātasthe parameṇa samādhinā// (vgl. A. 150 (182)).

77 Hierbei handelt es sich um eine Methode zur Erlangung von vidyā (1.158.43b), in diesem Falle von magischem Wissen, wie sich aus dem Kontext ergibt (gāndharvī māyā, 1.158.36c), welches der gegenwärtige 'Besitzer', der Gandharva-König Aṅgāraparṇa, "früher durch tapas" (1.158.38ab) von seinem guru (1.158.40; als vara?) erhalten hatte und welches er jetzt als Geschenk an Arjuna weitergeben (dā, 1.158.53) will. Dieses Wissen wird ferner cākṣuṣī vidyā (1.158.40a) genannt und folgendermaßen erklärt,
1.158.42: yac cakṣuṣā draṣṭum icchet triṣu lokeṣu kiṃcana/
tat paśyed yādṛśaṃ cecchet tādṛśaṃ draṣṭum arhati//.
Man beachte im übrigen die eindeutige Formulierung samānapadye: "auf (einem und) demselben Fuß (stehen)".

78 Es handelt sich um Kṛṣṇas pūrvadeheṣu...karmāṇi (3.13.8), mit denen Arjuna ihn lobpreist; Vers 14 bezieht sich auf eine Askeseübung am tīrtha Prabhāsa. Kṛṣṇa wird mit Viṣṇu identifiziert (3.13.9); in 3.13.10b wird er ein muni genannt (vgl. S. 322).

79 Kontext 3.195.1c: sa tapo 'tapyate mahan.

(5.1. Fortsetzung)

3.259.16: atiṣṭhad ekapādena sahasraṃ parivatsarān/ vāyubhakṣo ...// (Rāvaṇa)[80]

12.250.16cd: samā hy ekapāde tasthau daśa padmāni pañca ca// (die Göttin Mṛtyu)[81]

12.314.22ab: divyaṃ varṣasahasraṃ hi pādenaikena tiṣṭhataḥ/ (Mahādeva)[82]

12.323.20cd: ekapādasthitāḥ samyak kāṣṭhabhūtāḥ samāhitāḥ// (Ekata + Brüder)[83]

13.29.1cd: atiṣṭhad ekapādena varṣāṇāṃ śatam acyuta// (Mataṅga)[84]

13.82.25d: pādenaikena ...// (Aditi)[85]

13.82.28: vyatiṣṭhad ekapādena paramaṃ yogam āsthitā/ daśa varṣasahasrāṇi daśa varṣaśatāni ca// (Surabhi)[86]

5.2. ekapāde + ūrdhvabāhu

3.13.12: ūrdhvabāhur .../ atiṣṭha ekapādena vāyubhakṣaḥ śataṃ samāḥ// (Kṛṣṇa)[87]

3.185.4: ūrdhvabāhur .../ ekapādasthitas ...// (Manu)[88]

80 Kontext 3.259.15cd: brahmāṇaṃ toṣayām āsur ghoreṇa tapasā tadā. Das Verb im Plural bezieht sich auf Rāvaṇa und seine Brüder, vgl. hierzu A. 116.

81 Kontext 12.250.16ab: sā...paramaṃ devī tapo 'carata duścaram. Die Übung findet in Dhenuka statt; vgl. S. 250 und S. 282.

82 Kontext 12.314.18c: tapo 'tapyata.

83 Kontext 12.323.20ab: taptvā varṣasahasrāṇi catvāri tapa uttamam. Die putrā mānasāḥ von Brahmā (12.323.19ab), nämlich Ekata, Dvita und Trita, begehen diese Übung.

84 Kontext 13.29.2cd: ...paramaṃ sthānaṃ...atidurlabham; vgl. auch 13.28.20d: tapsye tapo mahat; 13.28.21cd: tato gatvā mahāraṇyam atapyata mahat tapaḥ; 13.30.1 (vgl. S. 258). - Mataṅga ist ein Śūdra (ein caṇḍāla), obwohl er selbst es zunächst nicht weiß (vgl. S. 230).

85 Kontext 13.82.25ab: adityās tapyamānāyās tapo ghoraṃ suduścaram. Aditi begeht Askese, um einen Sohn zu erlangen (13.82.25c); es handelt sich um Viṣṇu (13.82.24d); vgl. auch 13.82.26b: tapyamānāṃ mahat tapaḥ.

86 Als Surabhi die Askese der Aditi sieht, begeht auch sie Askese, vgl. 13.82.29a (tapasā); 13.82.30 (tapasānvitam; tapsye...tapo ghoram; yoga aus 13.82.28b wird alternativ zu tapas gebraucht); Pitāmaha gewährt Surabhi als vara Unsterblichkeit (13.82.34). Die Askeseübung findet im Devayuga statt, als die Dānavas die Herren der Welt sind (13.82.24). (Man beachte auch Vers 13.82.40: Wie man den goloka erlangen kann.)

87 Die Übung findet in Badarī statt; vgl. auch A. 78.

88 Kontext 3.185.4cd: ...tīvraṃ cacāra sumahat tapaḥ. Vgl. A. 46, A. 70. Zu avākśiras vgl. Punkt 5.6.2.

(5.2. Fortsetzung)

12.327.41: ūrdhvaṃ dṛṣṭir bāhavaś ca ekāgraṃ ca mano 'bhavat/
ekapādasthitāḥ samyak kāṣṭhabhūtāḥ samāhitāḥ//
(Brahmā, Götter und ṛṣis)[89]

12.331.47cd: ekapādasthito deva ūrdhvabāhur udaṅmukhaḥ/ (Nārāyaṇa)[90]

13.15.6ab: ekapādena tiṣṭhaṃś ca ūrdhvabāhur atandritaḥ/ (Kṛṣṇa)[91]

5.3. (pāda-)aṅguṣṭha(-agra)[92]

5.187.21: śīrṇaparṇena caikena pārayām āsa cāparam/
saṃvatsaraṃ ... pādāṅguṣṭhāgradhiṣṭhitā// (Ambā)

13.14.86cd: divyaṃ varṣasahasraṃ tu pādāṅguṣṭhāgraviṣṭhitaḥ//(Upamanyu)[93]

13.30.1cd: atiṣṭhata ... so 'ṅguṣṭhena śataṃ samāḥ// (Mataṅga)[94]

5.4. pādāṅguṣṭhāgra + ūrdhvabāhu

1.201.8: ... pādāṅguṣṭhāgradhiṣṭhitau/
ūrdhvabāhū cānimiṣau dīrghakālaṃ dhṛtavratau//
(Sunda + Upasunda)[95]

89 Vgl. A. 66. - Zu ūrdhvaṃ dṛṣṭiḥ: Wenn der Blick nach oben/aufwärts gerichtet ist, ist dabei wahrscheinlich auch der Kopf erhoben (anders z.B. in 3.185.5, vgl. Punkt 5.6.2.). - Die Übung wird insgesamt als tapas bezeichnet, obwohl ekāgraṃ...mano 'bhavat als Glosse zu samāhitāḥ eher auf eine yoga-artige Versenkungsübung hinweist (vgl. auch mahāniyama aus 12.327.40),
12.327.40: te tapaḥ samupātiṣṭhan .../
sa mahāniyamo nāma tapaścaryā sudāruṇā//.
12.327.42ab: divyaṃ varṣasahasraṃ te tapas taptvā tad uttamam/.

90 Kontext (man beachte auch 12.331.44-46)
12.331.47: ... bhūmāv āsthāya .../ ... (s.o.) .../
sāṅgān āvartayan vedāṃs tapas tepe suduścaram//.
Zu udaṅmukhaḥ vgl. Punkt 5.6.2.

91 Kontext 13.15.5cd: tṛtīyaṃ ca caturthaṃ ca pañcamaṃ [masaṃ] cānilāśanaḥ. Dies ist die Askese, die Kṛṣṇa begeht, um Śiva zu sehen, vgl. A. 277.

92 Für alle aṅguṣṭha-Stellen (auch die unter Punkt 5.4. aufgeführten) gilt: Die Manuskripte enthalten viele verschiedene Varianten für das verbale Hinterglied des Kompositums. Als Beispiel für die Vielfalt seien einmal die Lesarten zu 13.14.86d angeführt: °-niṣṭhitaḥ; °-dhiṣṭhitaḥ; °-saṃsthitaḥ; °-pratiṣṭhitaḥ.

93 Kontext 13.14.86ab: tato 'haṃ tapa āsthāya toṣayām āsa śaṃkaram. Upamanyu erzählt dem Kṛṣṇa von seiner Askese. Vgl. A. 268.

94 In diesem Fall scheint Mataṅga nur auf einer Zehe (aṅguṣṭhena) zu stehen, vgl. auch A. 72. - Vers 13.30.1 behandelt eine Verschärfung der tapas-Übung, man beachte auch Vers 13.29.1 (atiṣṭhad ekapādena); vgl. auch A. 84.

95 Vgl. A. 248. Zu animiṣa vgl. S. 255.

(5.4. Fortsetzung)

3.39.23ef: ūrdhvabāhur nirālambaḥ pādāṅguṣṭhāgraviṣṭhitaḥ// (Arjuna)[96]

5.5. ūrdhvabāhu (ohne ekapāda oder pādāṅguṣṭha)

1.101.3cd: ūrdhvabāhur ... tasthau maunavratānvitaḥ// (Māṇḍavya)[97]

1.162.11d: tasthāv ūrdhvabhujaḥ kṣitau// (König Saṃvaraṇa)[98]

96 Kontext 3.39.23c: vāyubhakṣo (vgl. dazu A. 252). - Bemerkenswert ist auch die ausnahmsweise eindeutige Formulierung nirālambaḥ ("ohne Stütze, vgl. dazu A. 73), wodurch ausdrücklich hervorgehoben wird, daß Arjuna die anstrengende Haltung ohne jedes Hilfsmittel beibehält. - Nicht eindeutig dagegen ist der Ausdruck sadopasparśanāc aus Vers 3.39.24 (vgl. A. 48), weil dadurch ein gewisses Maß an Bewegung impliziert sein könnte; man muß wohl mit zwei Möglichkeiten rechnen: a) Arjuna taucht ins Wasser ein und verharrt da; b) Arjuna taucht immer wieder ins Wasser ein.

97 Man beachte, daß diese Übung ausdrücklich unter Einhaltung eines maunavrata durchgeführt wird; Kontext
1.101.3ab: sa āśramapadadvāri vṛkṣamūle .../ (Ort).
1.101.4ab: ... kālena mahatā tasmiṃs tapasi tiṣṭhataḥ/ (Dauer).

98 Kontext 1.162.11bd: ... kṛtāñjaliḥ/ ārirādhayiṣuḥ sūryam. Ob añjali vor dem Erheben der Arme als 'Auftakt' zur Verehrung der Sonne erfolgt ist oder ob das Zusammenlegen der Hände bei erhobenen Armen beibehalten wird, ergibt sich nicht aus dem Zusammenhang. Ungewöhnlich ist der obige Vers schon insofern, als er den formelhaften Ausdruck ūrdhvabāhu ersetzt durch die individuellere Formulierung ūrdhvabhujaḥ; ungewöhnlich ist außerdem der Zusatz kṣitau ("auf der Erde [liegend? sitzend? stehend?]"); van Buitenen (MBh-Übers., Bd. 1, S. 328) übersetzt: "... he folded his hands and raised his arms and remained in that manner on the ground ...", wodurch die Unklarheit bezüglich añjali und kṣitau erhalten bleibt. Man könnte zwar annehmen, daß Saṃvaraṇa zunächst zur verehrungsvollen Begrüßung des Gottes die añjali-Geste macht, dann die Hände wieder auseinander nimmt und danach die Arme erhebt, aber andererseits ist schon auf einem alten Relief in Mahabalipuram ein Asket abgebildet, der auf einem Fuß mit erhobenen u n d zusammengelegten Händen dasteht (vgl. z.B. Auboyer, S. 144 ff.; auch der Schutzumschlag des 2. Bandes von van Buitenens MBh-Übersetzung zeigt im übrigen das Mahabalipuram-Relief).
Die normale und anstrengendste Haltung bei erhobenen Armen wäre das Stehen. kṣitau könnte auf einen besonderen Platz (z.B. eine Bergkuppe oder einen Felsvorsprung) verweisen. Daß dem Ort eine Bedeutung beigemessen wird, geht auch hervor aus
1.162.13: naktaṃ dinam athaikasthe sthite tasmiñ janādhipe/
athājagāma ... [Vasiṣṭho] dvādaśame 'hani//:
"Dann verblieb (stand?) dieser König an diesem einen Platz Tag und Nacht, ... bis [Vasiṣṭha] am zwölften Tag kam."

Bei Saṃvaraṇas Übung ist tapas nur eines von mehreren Mitteln, um Sūryas Tochter Tapatī zur Frau zu erhalten, vgl. z.B. 1.161.18: praṇipātena tapasā niyamena ca. Abgesehen davon verehrt Saṃvaraṇa ohnehin gewohnheitsmäßig und regelmäßig die Sonne auf verschiedene Weise, wie aus 1.160.13 hervorgeht: upahāraiś ca...niyamair upavāsaiś ca tapobhir vividhair (vgl. auch 1.160.12, 14); zum Plural tapobhir vgl. A. 2 (187).

(5.5. Fortsetzung)

3.158.53ab: tam ūrdhvabāhuṃ dṛṣṭvā tu sūryasyābhimukhaṃ sthitam/ (Agastya)[99]

3.163.16ab: ūrdhvabāhuś caturthaṃ tu māsam asmi sthitas .../ (Arjuna)[100]

7.172.52bd: ... āsthitaḥ/ ūrdhvabāhur ... (Nārāyaṇa)[101]

12.325.3b: ūrdhvabāhur mahāmuniḥ/ (Nārada)

13.50.9cd: tataś cordhvasthito ... abhavad ...// (Cyavana)

5.6. Diverses

5.6.1. Stehen / Bewegungslosigkeit[102] / Konzentration / yoga[103]

1.114.20: ātmanā ca mahābāhur ekapādasthite 'bhavat/
ugraṃ sa tapa ātasthe paramena samādhinā// (Pāṇḍu)[104]

1.208.20ef: nākampata mahātejāḥ sthitas tapasi nirmale// (ein Brahmane)[105]

3.3.14: puṣpopahārair balibhir arcayitvā divākaram/
yogam āsthāya dharmātmā vāyubhakṣo jitendriyaḥ/
gāṅgeyaṃ vāry upaspṛśya prāṇāyāmena tasthivān// (Yudhiṣṭhira)[106]

99 Kontext 3.158.52c: ugraṃ tapas tapasyantaṃ (A. 140 (99)); Agastya hat den Kopf zur Sonne emporgehoben, blickt also allem Anschein nach in sie hinein, was als eine zusätzliche Erschwernis zu werten ist (vgl. auch 1.104.16 bzw. 1.114.21 in A. 27).

100 Vgl. A. 282. Daß er dabei nicht stirbt, empfindet Arjuna selbst als Wunder (adbhutam, 3.163.16cd).

101 Nārāyaṇa: "geboren als Sohn von Dharma" (7.152.51); Kontext
7.172.52a: sa tapas tīvram ātasthe.
7.172.53: ṣaṣṭiṃ varṣasahasrāṇi tāvanty eva śatāni ca/
aśoṣayat tadātmānaṃ vāyubhakṣo ...//.

102 Vgl. Punkt 4.1. (sthāṇu/kāṣṭha).

103 Dhṛtarāṣṭra bereitet sich darauf vor, im Waldbrand zu sterben, vgl. dazu 15.45.27-31, bes.
15.45.28: ... rājā samādhāya manas tadā/
prāṅmukhaḥ ... copāviśat tadā//.
15.45.30: ṛṣiputro manīṣī sa rājā cakre 'sya tad vacaḥ/
saṃnirudhyendriyagrāmam asīt kāṣṭhopamas tadā//.
(Zu Dhṛtarāṣṭras Askeseübung vgl. 15.45.12-13 in A. 221.)

104 Vgl. A. 150 (182).

105 Ein Name ist nicht überliefert; der Asket wird als brāhmaṇa, vipra, dvija und tapodhana bezeichnet (vgl. 1.208.16 - 1.209.12). Fünf Apsaras stören aus Übermut seine Askeseübung und werden von ihm verflucht, sich in Krokodile zu verwandeln (zum Fluch vgl. S. 383 ff.).

106 Vgl. Punkt 7.

(5.6.1. Fortsetzung)

12.176.7: te 'tiṣṭhan dhyānam ālambya maunam āsthāya niścalāḥ/
tyaktāhārāḥ pavanapā divyaṃ varṣaśataṃ dvijāḥ// (brahmarṣis)[107]

12.323.20: taptvā varṣasahasrāṇi catvāri tapa uttamam/
ekapādasthitāḥ samyak kāṣṭhabhūtāḥ samāhitāḥ//
(Ekata + Brüder)[108]

12.325.2: pūjayām āsa śirasā manasā taiś ca pūjitaḥ/)
didṛkṣur japyaparamaḥ sarvakṛcchradharaḥ sthitaḥ//)
) (Nārada)[109]
12.325.3: bhūtvaikāgramanā vipra ūrdhvabāhur mahāmuniḥ/)
stotraṃ jagau sa viśvāya nirguṇāya mahātmane//)

12.327.40: te tapaḥ samupātiṣṭhan brahmoktaṃ vedakalpitam/)
sa mahāniyamo nāma tapaścaryā sudāruṇā//)

12.327.41: ūrdhvaṃ dṛṣṭir bāhavaś ca ekāgraṃ ca mano 'bhavat/)
ekapādasthitāḥ samyak kāṣṭhabhūtāḥ samāhitāḥ//)
(Brahmā, Götter und ṛṣis)[110]

13.50.9: antarjale sa suṣvāpa kāṣṭhabhūto mahāmuniḥ/
tataś cordhvasthito dhīmān abhavad ...// (Cyavana)[111]

5.6.2. Kopfhaltung

Hierzu gibt es nur wenige Aussagen, die noch dazu kein widerspruchsfreies Gesamtbild liefern:

abhimukhaḥ, das emporgehobene Gesicht: 3.158.53b, Agastya, vgl. A. 99.

adhomukhaḥ[112], das nach unten gerichtete Gesicht: 12.126.29b, Tanu[113].

107 Man beachte 12.176.5-6; die Übung findet im Brahmakalpa statt.

108 Vgl. A. 83.

109 Dies ist keine tapas-Übung: Auf der heiligen weißen Insel (śveto mahādvīpa, 12.325.1) lobpreist Nārada Nārāyaṇa, damit er sich ihm zeige.

110 Vgl. A. 89.

111 Vgl. S. 250.

112 Unfreiwillig sind z.B. auch die Vālakhilyas adhomukha, als Garuḍa sie mitsamt dem abgerissenen Zweig davonträgt (vgl. 1.26.1). - Zu adhomukha als qualvoller Haltung der pitṛs vgl. S. 66-68.
Von einem während der Askeseübung kopfunter hängenden Asketen berichtet das Rāmāyaṇa (R 7.66.13: lambamānam adhomukham; A. 174 (229)); einige Verse später (R 7.67.1) wird dieser Sachverhalt mit dem Wort avākśiras wiedergegeben. - Vgl. auch Meyer, S. 27/Anm. 3.

113 Kontext 12.126.6-49; Erzähler ist Ṛṣabha. Er berichtet von seiner Begegnung mit dem muni Tanu, zu welchem der verzweifelte König Viradyumna auf der Suche nach seinem einzigen Sohn kommt. Die Ausdrücke adhomukha (12.126.29) bzw. avākśiras (12.126.18) beziehen sich nicht auf eine tapas-Übung: Offenbar senkt Tanu den Kopf, verharrt eine Weile in Schweigen und denkt nach, wie er dem König antworten will (dafür spricht auch, daß der König Tanu mitten in einer Belehrung über dharma

(5.6.2. Fortsetzung)

avākśirāḥ, der gesenkte Kopf:[114] 3.185.5a, Manu, vgl. A. 46 und A. 88;
12.126.18c, Tanu, vgl. A. 113.

ūrdhvaṃ dṛṣṭiḥ, der aufwärts gerichtete Blick: 12.327.41a, vgl. A. 89.

udaṅmukhaḥ, das nach Norden gerichtete Gesicht: 12.331.47d, Nārāyaṇa, vgl. S. 258.

prāṅmukhaḥ, das nach Osten gerichtete Gesicht: 15.45.28c, Dhṛtarāṣṭra, vgl. A. 103.

6. Liegen

Wie beiläufig aus nicht-asketischem Textzusammenhang hervorgeht, wird das Liegen auf der (nackten) Erde als besondere Härte betrachtet.[115]

6.1. sthaṇḍilaśāyin /adhaḥśāyin

3.259.17ab:	adhaḥśāyī ... yatāhāro yatavrataḥ/	(Kumbhakarṇa)[116]
9.4.18c,e:	ugraṃ tepe tapaḥ .../ sthaṇḍile ... śete	(Draupadī)[117]
9.39.24c:	... sthaṇḍilaśāyī ...	(Viśvāmitra)[118]

und artha unterbrochen hat, vgl. 12.126.11-13); man beachte bes.
12.126.18: etac chrutvā sa bhagavāṃs tanur munivarottamaḥ/
avākśirā dhyānaparo muhūrtam iva tasthivān//.
12.126.29: evam ukte tu vacane rājñā munir adhomukhaḥ/
tūṣṇīm evābhavat tatra na ca pratyuktavān nṛpam//.

114 Zu avākśiras vgl. auch 13.3.9 (Triśaṅku); man beachte auch R 7.67.1 (vgl. A. 112); vgl. die didaktischen Stellen 13.7.11; 13.27.40; 13.57.4 (avākśīrṣāḥ) oder 12.239.18 (avāṅmūrdhnaś).

115 Vgl. 1.138.15-23. Man beachte auch 1.138.6-8; in diesen Versen wird der Wald als rauh und unwirtlich geschildert, ganz im Gegensatz zu dem Wald in āśrama-Beschreibungen (vgl. S. 306 ff.); an den vorgenannten Stellen handelt es sich allerdings auch um den Wald als Ort des Exils. Vgl. auch 12.236.11 (didaktisch).

116 Kumbhakarṇa ist ein Bruder von Rāvaṇa; er begeht zusammen mit ihm (vgl. A. 80) Askese; der dritte (Halb-)Bruder (Vibhīṣaṇa) befolgt als Askese eine besondere Form der Ernährung (vgl. S. 274); die beiden anderen Halbbrüder (Khara, Śūrpaṇakhṛ) "beschützen" die Askese Übenden (3.259.19). Diese Aussage ist bemerkenswert, da sonst nicht darauf hingewiesen wird, daß Asketen von anderen Personen beschützt werden, während sie der Übung obliegen.

117 Draupadī/Kṛṣṇā begeht diese Übung, um Duryodhanas Vernichtung (die ja ein Ziel der Pāṇḍavas ist) auf diese (magische) Weise zu unterstützen.

118 Vgl. A. 264.

In didaktischen Partien gehört sthaṇḍile śayana zum munidharma[119] (13.129.51) bzw. zum vānaprasthadharma (13.130.10); in beiden Abschnitten finden sich auch yoga-Elemente[120].

6.2. ākāśaśāyin[121]

12.253.15c: varṣāsv ākāśaśāyī sa (Jājali)[122]

7. Atemregulierung[123] (prāṇāyāma)

Wenn im Zusammenhang mit der Beschreibung von tapas-Übungen auch von prāṇāyāma gesprochen wird, kann man daraus noch nicht notwendigerweise den Schluß ziehen, daß es sich um yoga[124] oder ein yoga-artiges Element handelt. Überdies sind im Epos Belege für prāṇāyāma äußerst spärlich.

Der einzige Beleg in einer erzählenden Partie liegt meines Wissens im Vers 3.3.14 vor;[125] diese Stelle soll, um die Problematik verständlich zu machen, einmal etwas ausführlicher betrachtet werden:

Yudhiṣṭhira ist besorgt, ob er die Menge der Asketen und Brahmanen, die ihm und seinen Brüdern in das zwölfjährige Waldexil folgen wollen, auch mit Nahrung versorgen kann, wie es seine Aufgabe wäre.[126] Dhaumya, der purohita

119 munidharma (auch ṛṣidharma genannt, 13.129.47): Es handelt sich um Richtlinien für vānaprasthas.

120 Besonders deutlich zu sehen in 13.130.9-10: yogavaha, maṇḍūkayoga, vīrāsana, śītayoga, agniyoga (vgl. A. 27).

121 Vgl. auch A. 19 (148).

122 Hierbei handelt es sich um Jājalis asketische Lebensführung während der Regenzeit bzw. um sein Ertragen von Kälte/Hitze (vgl. S. 253). Jājali schläft auch unter freiem Himmel, hat also zu keiner Zeit Gelegenheit, seinen vom Regen nassen Körper zu trocknen. In der trockenen, aber kühlen Jahreszeit (hemanta) hält er sich zur Verschärfung seiner Askese im Wasser auf; im ohnehin schon heißen Sommer setzt er sich dem (heißen) Wind aus.

123 Vom "Atemanhalten" als tapas-Methode berichtet Oldenberg (Veda, S. 404; man beachte bes. seine Hinweise auf Baudh.Dh. IV,1,24 und auf buddhistische Literatur, a.a.O., Anm. 2); zu prāṇāyāma im Zuge von prāyaścittas vgl. Gampert (vgl. A. 41 (196)).

124 Vgl. Yogasūtra 2.49-52 (auch 2.29).

125 Vgl. A. 47.

126 Vgl. 3.2.1-13 und 3.3.1-3 (vgl. auch Wezler, Speiseresteesser, S. 81-82), bes.

der Pāṇḍavas, gibt ihm deshalb den Rat, den Spender der Nahrung, die Sonne (savitṛ, ravi, bhānu), um Schutz (śaraṇa) zu bitten; denn immer schon hätten Könige ihre Untertanen durch tapas gerettet.[127] Daraufhin beginnt Yudhiṣṭhira die folgende Übung:

3.3.13cd: dharmarājo viśuddhātmā tapa ātiṣṭhad uttamam//.

3.3.14: puṣpopahārair balibhir arcayitvā divākaram/
yogam āsthāya dharmātmā vāyubhakṣo jitendriyaḥ/
gāṅgeyaṃ vāry upaspṛśya prāṇāyāmena tasthivān//.

Yudhiṣṭhiras Übung wird also zwar ein uttamaṃ tapas genannt, besteht aber aus einem einleitenden (unblutigen) Opfer an die Sonne, an welches sich eine Übung anschließt, die explizit als yoga[128] bezeichnet wird und aus "Wind-Essen" (vāyubhakṣa), Zügelung der Sinne (jitendriya)[129], 'Baden' in der heiligen Gaṅgā sowie prāṇāyāma besteht. Danach - oder noch während der Übung - lobpreist Yudhiṣṭhira die Sonne mit ihren heiligen 108 Namen.[130] Der Sonnengott erscheint ihm daraufhin persönlich in seiner göttlichen Gestalt und verspricht, in den kommenden zwölf Jahren des Waldexils stets für ausreichend Nahrung zu sorgen.[131]

Insgesamt stellt sich diese Übung also dar als eine Kombination von verschiedenen asketischen Observanzen, zu denen Opfer und Lobpreisung zur Erlangung eines vara[132] hinzukommen. Ebensowenig wie man dies als reines

3.2.1cd: ... viprās ... bhikṣābhujo .../.
3.2.2cd: phalamūlāmiśāhārā vanaṃ yāsyāma duḥkhitāḥ//.*)
3.2.3: vanaṃ ca doṣabahulaṃ bahuvyālasarīsṛpam/
parikleśaś ca vo manye dhruvaṃ tatra bhaviṣyati//.
3.2.10cd: svayam āhṛtya vanyāni anuyasyāmahe vayam/.

*) Zu 3.2.2 vgl. 3.2.8b (phalamūlamṛgāṃs) und 3.4.3 (vgl. A. 131).

127 Vgl. 3.3.4-12; man beachte bes.
3.3.10: rājāno .../
uddharanti prajāḥ sarvās tapa āsthāya puṣkalam//.
3.3.11: bhīmena kartavīryeṇa vainyena nahuṣeṇa ca/
tapoyogasamādhisthair uddhṛtā hy āpadaḥ prajāḥ//.
3.3.12: tathā tvam api dharmātman karmaṇā ca viśodhitaḥ/
tapa āsthāya dharmeṇa dvijātīn bhara bhārata//.

128 Man beachte Vers 3.3.14c und 3.3.11c (bes. samādhi).

129 Vgl. auch die Verehrung der Sonne durch Saṃvaraṇa mit verschiedenen Mitteln, u.a. auch durch tapas (vgl. A. 98).

130 Vgl. 3.3.15-33.

131 Vgl. 3.4.1-3, bes.
3.4.2c: aham annaṃ pradāsyāmi.
3.4.3: phalamūlāmiśaṃ śākaṃ saṃskṛtaṃ yan mahānase/
caturvidhaṃ tad annādyam akṣayyaṃ te bhaviṣyati/...//.

132 3.4.4a: labdhvā varaṃ....

tapas bezeichnen kann, könnte man es yoga im eigentlichen Sinne nennen. Mit Sicherheit läßt sich nur feststellen, daß tapas- und yoga-artige Praktiken (nämlich insofern sie Askesecharakter haben) mit Opfer- und Anbetungsritual-Elementen - eventuell auch schon zur vorbereitenden Reinigung[133] - verwendet sind. Aus diesen im ganzen unspezifischen Aussagen läßt sich eine Schlußfolgerung hinsichtlich prāṇāyāma als Bestandteil des tapas nicht ziehen.

Schließlich sei noch ein anderer Beleg herangezogen, der auf Atemregulierungstechniken hinweist, aus einer Partie allerdings, die eher didaktische Züge trägt:[134]

3.81.51: śvānalomāpanayane tīrthe .../
prāṇāyāmair nirharanti śvalomāni dvijottamāḥ/
pūtātmānaś ca ... prayānti paramāṃ gatim//.

Wie ersichtlich, trägt diese Stelle eigentlich nichts zur Klärung der Frage bei, ob auch prāṇāyāma ein Element von tapas-Übungen bildet. Es wird aus der Erzählung nicht einmal klar, was die dvijottamas nun wirklich tun; auch nicht, ob sie überhaupt tapas begehen. Es bliebe noch zu erwägen, ob die seltsame (Konzentrations-?)Technik des "Hundehaare-Ausziehens" unter Befolgung von (verschiedenen) Atemregulierungstechniken gewissermaßen nur ad hoc entwickelt wurde, um den Namen des tīrtha (Śvānalomāpaha[135] bzw. Śvānalomāpanayana) im nachhinein 'etymologisch' zu erklären.[136]

133 Man beachte viśuddhātmā (3.3.13c) und viśodhitaḥ (3.3.12b).

134 Kontext: Als Bhīṣma ("früher einmal") am Ufer der Bhāgīrathī (= Gaṅgā, vgl. z.B. A. 124 (95)) "wie ein muni" (munivat, 3.80.12) lebte, da kam Pulastya zu ihm und erläuterte ihm die heilswirksamen Folgen einer Pilgerfahrt zu den verschiedenen tīrthas (vgl. 3.80.11 - 3.83.95). Von dieser Begegnung hinwiederum berichtet Nārada den Pāṇḍavas; dabei gibt er das Gespräch zwischen Bhīṣma und Pulastya wieder (3.80.1-10) und rät anschließend, die vorerwähnten tīrthas zu bereisen (3.83.105). Der oben zitierte śloka stammt aus Pulastyas Schilderung der einzelnen tīrthas und der jeweils spezifischen 'Verdienste', die ein entsprechender Besuch für den Pilger zur Folge hat. - Im übrigen enthalten die Verse 3.83.102-106 eine Aufzählung all der berühmten ṛṣis, die die Pāṇḍavas während ihrer Pilgerfahrt zu den tīrthas begleiten werden. Vgl. auch A. 491.

135 3.81.50.

136 Zur "etymologischen Legende" vgl. A. 80 (17).

8. Anstrengungen / Schlafen (śram, svap)

Auf das Anstrengende und Mühevolle einer tapas-Übung weisen von śram abgeleitete Wörter hin,[137] dies häufig im Kontext mit Hunger und Durst (kṣut-pipāsa u.ä.); einige entsprechende Belegstellen sind unter Punkt 9.1. aufgeführt. Eine Askeseübung kann aber durchaus - wie allerdings selten bezeugt ist[138] - von Schlafpausen unterbrochen sein.

137 In 2.16.22cd kommt dies z.B. sehr deutlich zum Ausdruck: śuśrāva tapasi śrāntam udāraṃ caṇḍakauśikam. Vgl. auch A. 12.

138 Cyavana z.B. schläft während seiner Übung (13.50.9: suṣvāpa, vgl. S. 250); vgl. evtl. auch 13.14.66 (Atris Frau, vgl. A. 284); vgl. auch svapnānte in Vers 7.41.13 (A. 301). Man beachte auch die Erklärung in einem didaktischen Abschnitt, wonach "Nicht-Schlafen" nur "tagsüber nicht schlafen" (13.93.12d, asvapnaś ca divāsvapan) bedeutet (vgl. auch A. 220 (239)).

9. Nahrung/Fasten - Allgemeines

Das Ertragen von Hunger und Durst[139] gehört zu den essentiellen Konstituenten des tapas. Die allgemeinen Bezeichnungen für Essen und Nahrung (āhāra, aśana, anna, bhakṣa/ṇa/, bhoja/na/) finden sich - auch in Ableitungen - in vielen Komposita; die Beschränkung der Nahrungsaufnahme in qualitativer und/oder quantitativer Hinsicht wird allgemein ausgedrückt durch Wörter wie (ni-)yatāhāra / (ni-)yatāśana, (pari-)mitāhāra / mitāśana u.ä.[140] Daneben gibt es eine Fülle von Komposita, die sich auf bestimmte Nahrungsmittel[141] beziehen, welche Asketen während bestimmter Abschnitte ihrer Übung oder auch generell zu sich nehmen; hier die häufigsten:

Hinterglied des Kompositums:	
anna	śeṣānna
aśana	phalamūlāśana (auch mūlaphalāśana), jalāśana, mārutāśana, anilāśana, anaśana
āhāra	phalāhāra, mūlaphalāhāra (auch phalamūlāhāra), patrāhāra, pakṣāhāra, parṇāhāra (auch śīrṇaparṇā-°), jalāhāra, phenāhāra, vāyvāhāra, mārutāhāra, nirāhāra
bhakṣa(ṇa)	abbhakṣa, ambubhakṣa, vāyubhakṣa
bhojana	phalamūlānilabhojana (°-bhuj), ambubhojana, śeṣānnakṛtabhojana

Das Wort upavāsa hat einen ähnlich allgemeinen Charakter wie die Bezeichnungen niyatāhāra usw.; es findet sich allerdings nur selten in einem Kompositum[142]; es weist grundsätzlich - dies oft im Zusammenhang mit dem Wort niyama oder vrata - in zunächst noch unspezifischer Weise auf irgendeine Beschränkung im Essen hin.[143]

139 Zu kṣutpipāsa vgl. Punkt 9.1.

140 Vgl. z.B. 1.13.9; 1.86.4; 1.110.31; 3.61.58; 3.81.48, 80; 3.100.8; 3.141.6 (laghvāhāra); 3.142.28; 3.259.17.

141 Nach dem wörtlichen Sinn der Komposita sind im folgenden auch "Wind/ Luft", "Wasser" und "Nichts" als 'Nahrungsmittel' in die Listen einbezogen worden.

142 Z.B. in 3.282.12: vāyubhakṣopavāsa (vgl. S. 269).

143 Zu verschiedenen Fastenarten im Rahmen der prāyaścittas vgl. auch Gampert, S. 47 ff. Zu pañcagavya vgl. die didaktische Stelle 12.292.17: gomūtrabhojana (vgl. hierzu auch 13.80.35-36: ghṛta, uṣṇa, mūtra). Von der Verdienstlichkeit des Fastens allgemein und von verschiedenen Arten des Fastens berichtet z.B. die didaktische Partie 13.109 (bes. die Verse 13.109.62-67).

Beim H u n g e r n muß unterschieden werden zwischen

- dem Fasten, das noch bestimmte Nahrungsmittel erlaubt,
- dem Fasten, das noch Wasser erlaubt, und
- dem völligen Nicht-Essen.

Die beiden letzteren Arten werden ausgedrückt durch Komposita, die "Wasser" (jala, ap, ambu) als Vorderglied enthalten wie

jalāhāra/jalāśana, abbhakṣa, ambubhakṣa/ambubhojana,

bzw. durch Komposita, die mit "Wind" (vāyu, māruta, anila) oder durch Negationen (nir-, a(n)-) gebildet werden wie

vāyubhakṣa/vāyvāhāra, mārutāhāra/mārutāśana, anilāśana, nirāhāra, anaśana.

Als Folge des Hungerns/Fastens mergelt der Körper aus, bis er scheinbar nur noch aus Haut, Knochen und Sehnen besteht.[144]

9.1. Ertragen von Hunger, Durst (und Müdigkeit)[145]

1.107.7a:	kṣucchramābhipariglānaṃ	(Vyāsa)[146]
1.110.32b:	kṣutpipāsāśramānvitaḥ	(Pāṇḍu)
1.201.7a:	kṣutpipāsāpariśrāntau	(Sunda + Upasunda)
3.113.16a:	... śrāntaḥ kṣudhitaḥ ...	(Vibhāṇḍaka Kāśyapa)

144 Vgl. auch S. 256 sowie Punkt 10.

145 Vgl. S. 267; hier werden nur einige der wichtigeren Belege aufgeführt. Über Folgen des Durstes wird im übrigen anschaulich, aber nicht auf eine tapas-Übung bezogen, in 3.126.7-13 berichtet. Darüber hinaus wird von Hunger, Durst und Erschöpfung - gewöhnlich mit erhöhter Reizbarkeit als Begleiterscheinung - häufig noch im Zusammenhang mit Erzählungen von Königen berichtet, die sich auf der Jagd verirrt haben (vgl. z.B. Parikṣit, S. 27-28; Viśvāmitra, 1.165.6; Yuvanāśva, 3.126.8). - Von Interesse ist auch die mancherorts eher beiläufig enthaltene Information, daß selbst den fastengewohnten Asketen das Ertragen von Hunger nicht immer leicht fällt (vgl. z.B. 3.246.24ab); besonders anschaulich ist der Bericht über Viśvāmitra, der während einer großen Hungersnot infolge einer langen Dürrezeit am Ende des Treta-Yuga sogar Hundefleisch aß, weil er Angst hatte zu verhungern (12.139.26 ff.); danach beging er tapas, um sich zu reinigen (12.139.91); eine Hungersnot in Verbindung mit Viśvāmitra wird übrigens auch in 1.65.33 erwähnt. Vgl. auch 13.94.2-12 (die saptarṣis sind vor Hunger sogar bereit, Menschenfleisch zu essen) oder 9.50.39-40 (der Hunger läßt die ṛsis die Veden vergessen).

146 Vyāsa ist hier nicht infolge einer tapas-Übung durch Hunger und Durst entkräftet, sondern durch anstrengendes Wandern, das allerdings einen (wesentlichen) Bestandteil seiner asketischen Lebensführung ausmacht (vgl. S. 321).

(9.1. Fortsetzung)

7.41.12c: kṣutpipāsātapasahaḥ (König Jayadratha)

12.143.7a: kṣutpipāsātapasahaḥ (ein Vogelfänger)[147]

9.2. Fasten (upavāsa)

1.54.4: yaṃ nāti tapasā kaścin na vedādhyayanena ca/
na vratair nopavāsaiś ca na prasūtyā na manyunā// (Vyāsa)

1.160.13cd: niyamair upavāsaiś ca tapobhir vividhair api// (König Saṃvaraṇa)[148]

3.118.14: teṣūpavāsān vividhān upoṣya .../
tīrtheṣu sarveṣu pariplutāṅgaḥ ...// (Yudhiṣṭhira)[149]

3.259.18a: upavāsaratir ... (Vibhīṣaṇa)[150]

3.264.42c: upavāsatapaḥśīlā (Sītā)[151]

3.282.12: ... sarvāṇy eva vratāni me/
vāyubhakṣopavāsaś ...// (Gautama)[152]

5.81.37c: upavāsatapaḥśīlā (Kuntī)[153]

5.118.7: upavāsaiś ca vividhair dīkṣābhir niyamais tathā/
ātmano laghutāṃ kṛtvā babhūva mṛgacāriṇī// (Mādhavī)[154]

9.39.23cd: niyamaiś copavāsaiś ca karśayan deham ātmanaḥ// (Viśvāmitra)[155]

12.117.4c: upavāsaviśuddhātmā (ein ṛṣi

12.117.9: ... upavāsakṛśo 'balaḥ/
phalamūlotkarāhāraḥ ...// und sein Hund)[156]

15.45.14b: ... māsopavāsinī/ (Kuntī, am Ende ihres Lebens)[157]

147 Vgl. S. 252.

148 Vgl. A. 98.

149 Diese verschiedenen Fastenübungen werden im Zuge einer Pilgerfahrt befolgt.

150 Vgl. S. 274.

151 Sītā in Rāvaṇas Gefangenschaft trägt, obwohl sie keine Asketin ist, Asketenkleidung und ernährt sich von phala und mūla (3.264.42).

152 Man beachte 3.282.13a: anena tapasā.

153 Keine Askeseübung; es handelt sich um einen ständigen (asketischen) Charakterzug bei Kuntī (vgl. auch Sītā in 3.264.42c).

154 Zum Kontext vgl. A. 223.

155 Zum Kontext vgl. A. 264.

156 Kontext 12.117.3: vane mahati kasmiṃścid.../ṛṣir mūlaphalāhāro niyato niyatendriyaḥ//. Der oben zitierte Vers 12.117.9 bezieht sich auf den Hund des ṛṣi, der genauso (vegetarisch) lebt wie sein Herr. Ein Name des ṛṣi ist nicht überliefert. Zu abala durch Fasten vgl. A. 287.

157 Gāndhārī, Kuntī und Saṃjaya begehen am Ende des Lebens zusammen mit

(9.2. Fortsetzung)

Ein Beleg für ein bestimmtes upavāsa als prāyaścitta soll das Bild abrunden: "Durch Fasten /bis/ zur sechsten /Essens-/Zeit" (ṣaṣṭhakālopavāsena)[158] am tīrtha Kumāradhāra wird man von (der Sünde des) Brahmanenmord(es) frei.[159]

9.3. Mittel der Ernährung

Im folgenden werden die Belege nach den verschiedenen Ernährungsarten getrennt aufgeführt, mit dem totalen Fasten am Schluß (vgl. auch S. 268). Diese Reihenfolge[160] weist auch auf eine Steigerung/Verschärfung der Askeseübung durch Verminderung der Nahrung hin.

Die Nahrungseinschränkung ist häufig (vgl. z.B. S. 256) mit anderen Techniken kombiniert, so daß zusätzlich Körperenergien verbraucht werden, ohne daß sie jedoch - und das ist entscheidend - dem Körper wieder zugeführt würden; das hat Abmagern und schließlich völliges Ausgezehrtsein zur Folge.[161]

Dhṛtarāṣṭra Askese; man beachte den vollständigen Vers 15.45.14:
gāndhārī tu jalāhārā kuntī māsopavāsinī/
saṃjayaḥ ṣaṣṭhabhaktena vartayām āsa ...//.
Zu Dhṛtarāṣṭras Askese vgl. 15.45.12-13 (A. 221).

158 ṣaṣṭhakālopavāsa: Bei zwei Mahlzeiten pro Tag als Regel bedeutet das, nur an jedem dritten Tag abends zu essen. Man beachte auch ṣaṣṭhabhakta in 12.236.6 oder 15.45.14c (vgl. A. 157). - Auch König Aśvapati befolgt diese besondere Art des Fastens, vgl.
3.277.9cd: ṣaṣṭhe ṣaṣṭhe tadā kāle babhūva mitabhojanaḥ//.
3.277.10ab: etena niyamenāsīd varṣāṇy aṣṭādaśaiva tu/.
Im in Frage stehenden Kontext 3.277.5-13 kommt das Wort upavāsa nicht vor, das Fasten wird vielmehr als tīvraṃ niyamam charakterisiert, vgl. A. 607.

159 3.82.130. - Zu Fasten als prāyaścitta vgl. A. 143. Zu Fasten als Bestandteil des dharma für vānaprasthas vgl. z.B. 12.236.6ab (didaktisch).

160 In den Anmerkungen zu den Punkten 9.5.1 bis 9.5.4 wird auf die Verschärfung der Übungen verwiesen. - Vgl. auch Wezler, Speiseresteesser, S. 88: "Eine aufsteigende Klimax immer unerbittlicherer Selbstkasteiungen ..., wobei allerdings noch nicht geklärt ist, ob es sich um das Ergebnis sekundärer Systematisierung ursprünglich je besonderer Formen der Waldaskese handelt oder die kontinuierliche Verschärfung der Askese von Anfang an praktiziert wurde." Für eine sekundäre Systematisierung gibt es in den erzählenden Partien des MBh keine Indizien.

161 Vgl. Punkt 10.

9.3.1. Früchte und Wurzeln (phala, mūla)[162]

(Wildwachsende) Wurzeln und Früchte werden als Asketennahrung bei weitem am häufigsten erwähnt und in aller Regel sogar zusammen; sicherlich stellen sie auch in Waldgebieten die Hauptnahrungsquelle dar.[163] Spezielle Pflanzenarten werden nur relativ selten genannt.[164]

162 Didaktische Belege zu phalamūla z.B. in 12.155.3; 13.7.15; 13.32.11; 13.57.11; 14.35.32; 14.50.15.

163 Vgl. auch Wezler, Speiseresteesser, Anm. 252: "... kann man nicht umhin festzustellen, daß das Waldeinsiedlerleben ... überraschende Übereinstimmungen mit einer früheren Kulturstufe der Menschheit vor der Entwicklung des Ackerbaus aufweist, daß er gewissermaßen einen Rückfall auf die Stufe der prähistorischen Sammler darstellt." - Neueres ethnologisches Material aus Feldstudien belegt im übrigen, daß selbst die heute noch lebenden Jäger- und Sammler-Völker (die gewöhnlich in für sie ungünstige Gebiete abgedrängt worden sind) den größten Teil ihres Nahrungsbedarfs (nämlich bis zu 80 %) durch Pflanzen decken (das gilt natürlich nicht für die Eskimos), und zwar bemerkenswerterweise auch, ohne daß dies sonderlich zeit- bzw. arbeitsaufwendig wäre (vgl. Man the Hunter, S. 6-7, 33, 36-37).

Vgl. auch 3.2.2 und 3.2.8; als die vier Arten der Nahrung werden z.B. in 3.4.3 genannt: phalamūlāmiśaṃ śākaṃ (vgl. A. 131). Vgl. auch die folgenden Belegstellen,

1.93.7: svādumūlaphala-, "süße/schmackhafte Wurzeln und Früchte"; es werden auch Pflanzen "süß" genannt, die eigentlich nicht schmecken: Erst durch tapas werden sie wohlschmeckend, vgl. 12.264.4cd: tiktaṃ ca virasaṃ śākaṃ tapasā svādutāṃ gatam.

3.26.2: yatīṃś ca sarvān sa munīṃś ca rājā
tasmin vane mūlaphalair udagraiḥ/
dvijātimukhyān ṛṣabhaḥ kurūṇāṃ
saṃtarpayām āsa mahānubhāvaḥ//.

3.37.33: virudoṣadhi- (zu mṛga vgl. 3.2.2 und 3.2.8).

3.245.34: vrīhi, "/Wild-/Reis" (vgl. 3.246.3: śiloñchavṛtti).

Die Verse 3.37.31-33 weisen darauf hin, daß die Nahrung knapp wird, wenn zuviele Menschen in einem bestimmten Waldgebiet leben.

164 Abgesehen von den in A. 163 aufgeführten Belegstellen wäre hier z.B. 3.111.12 zu nennen (Kontext: Ṛśyaśṛṅga bietet dem Besucher, einem vermeintlichen Asketen, Nahrung an),
phalāni pakvāni dadāni te 'haṃ bhallātakāny āmalakāni caiva/
parūṣakāṇīṅgudadhanvanāni priyālānāṃ kāmakāraṃ kuruṣva//.
Nach van Buitenen (MBh-Übers., Bd. 2, S. 826) handelt es sich z.B. bei parūṣaka um Beeren von Grewia asiatica oder bei tilaka um Wendlandia exerta.

In 12.264.4ab werden u.a. śyāmāka, sūryapatnī und suvarcalā aufgeführt; Roy geht in seiner Übersetzung in einer Fußnote auf diese Pflanzen ein, ohne jedoch das Problem der Identifizierung zu behandeln. (Generell zur Problematik, mit Literaturhinweisen, vgl. z.B. Meulenbeld, bes. S. 520-521, 636-637.)

Der Asket verläßt den eigentlichen āśrama, um im umliegenden Walde Nahrung zu sammeln[165]; die "Gaben des Waldes" sind auch die Nahrung, die der Asket seinen Gästen anbietet[166], die er für das Opfer benutzt[167] oder die er dem König als Geschenk darbringt[168]. Bei heruntergefallenen Früchten sollte auch auf ihre Reinheit geachtet werden.[169] Das Wort pakva ("reif" bzw. "gekocht") kommt selten vor.[170]

phala und mūla:

1.81.2c:	phalamūlāśano ... 1.81.11c: phalamūlāśano ...	(Yayāti)
1.93.7d:	svādumūlaphalodake//	(Vasiṣṭha)[171]
1.109.24c:	... mūlaphalāhāraṃ	(Kiṃdama)
1.110.30c:	... phalamūlāśī 1.110.42b: ... mūlaphalāśanaḥ/	(Pāṇḍu)
1.155.15cd:	aparijñātaśaucāyāṃ bhūmau nipatitaṃ phalam//	(Yāja)[172]

Auf bestimmte Wasserpflanzen als Nahrung (śaivala bzw. śaivāla) bezieht sich didaktisches Material, z.B. 13.129.52 und 13.130.11 (vgl. Punkt 9.3.3.).

In Beschreibungen von āśramas und ihrer idyllischen Waldumgebung werden häufig auch bestimmte Pflanzen erwähnt (z.B. in 1.116.2-4 oder in 3.174.23); es liegt nahe zu vermuten, daß eßbare Teile dieser Pflanzen auch Bestandteil der Asketennahrung sind.

165 Vgl. z.B. 1.38.7; 1.65.9; 1.93.28; 3.113.6; 3.116.5.

166 vanyam /haviṣ/: Vgl. z.B. 1.5.15; 1.81.13; 1.165.8; 1.174.7; 3.262.1, 31; vgl. auch 15.33.35-37 oder 14.46.11 (didaktisch: Gästebewirtung).

167 Vgl. 1.110.33 (A. 54 (158)). Zu puṣpopahāra vgl. auch 1.206.9 oder 3.3.14 (S. 264). ṛṣi Satya bringt Opfer mit mūla und phala dar (12.264.5c; vgl. auch A. 203).

168 Vgl. z.B. 1.39.23-24.

169 Vgl. 1.155.15, 17 (vgl. dazu z.B. 2.16.28).

170 Vgl. 1.110.33 (A. 54 (158)); in diesem Vers sind beide Bedeutungen möglich, in Vers 3.111.12 (vgl. A. 164) dagegen nur die Bedeutung "reif".

171 Das oben zitierte Kompositum bezieht sich auf den Wald, in dem Vasiṣṭha lebt und Askese begeht; Kontext
1.93.7: sa ... tapas tepe tasmin .../
vane puṇyakṛtāṃ śreṣṭhaḥ svādumūlaphalodake//.

172 Der Brahmane Yāja achtet, nach Ansicht seines in diesem Punkte genaueren Bruders, nicht genügend auf die Reinheit der herabgefallenen Früchte (vgl. auch 1.155.17). Kontext: König Drupada erbittet von Yāja und Upayāja ein besonderes Opfer, um einen Sohn zu erhalten, der Droṇa vernichten kann. Upayāja lehnt ab und verweist den König an seinen älteren Bruder Yāja: Der sei eher der richtige Mann dafür, denn weil er

1.179.12b:	phalāhārā .../	(allgemein: Brahmanen)[173]
2.48.8e:	phalamūlāśanā ...	(die Kirāta-Könige)[174]
3.62.26c:	phalamūlāśanām ...	(Damayantī)
3.100.4c:	phalamūlāśanānām ...	(allgemein: die munis)
3.107.13c:	phalamūlāmbubhakṣo ...	(König Bhagīratha)
3.111.7b:	... mūlaphalam .../	(Ṛśyaśṛṅga)[175]
3.116.5a:	phalāhāreṣu ...	(Jamadagnis Söhne beim Früchtesammeln)
3.143.4b:	... mūlaphalāśanāḥ/	(die Pāṇḍavas auf Pilgerreise)
3.145.29a:	phalamūlāśanair ...	(allgemein: die brahmarṣis, die den āśrama von Nara und Nārāyaṇa bewohnen)
3.157.7ab:	bhuñjānā munibhojyāni rasavanti phalāni ca/	(die Pāṇḍavas)
3.163.14cd:	tapo 'tapyam ... māsam mūlaphalāśanaḥ//	(Arjuna)[176]
3.182.7b:	munim mūlaphalāśinam/	(Tārkṣyas Sohn)
3.186.109e:	phalāhāraḥ ...	(Mārkaṇḍeya)
3.245.2a:	phalamūlāśanās ...	(die Pāṇḍavas)[177]
3.264.42f:	phalamūlakṛtāśanā//	(Sītā, in Rāvaṇas Gefangenschaft)
12.117.3c:	... mūlaphalāhāro 12.117.9c: phalamūlotkarāhāraḥ	(ein ṛṣi und sein Hund)[178]
12.263.33ab:	devatātithiśeṣeṇa phalamūlāśano dvijaḥ/	(der Brahmane, der Kuṇḍadhāra verehrt)[179]

es mit der Reinheit in bezug auf seine Nahrung nicht so genau nehme, werde er es wohl auch sonst nicht so genau nehmen; es scheint sich demnach um einen nicht in jeder Hinsicht zulässigen (oder dharma-konformen) Ritus zu handeln (vgl. den gesamten Abschnitt 1.155.).

173 Vgl. A. 247.

174 Kontext 2.48.8: kirātāś carmavāsasaḥ. Es handelt sich um die Kirāta-Könige im Himavant (am Sūryodaya-Berg), die sich ernähren und kleiden wie Brahmanen oder Asketen.

175 Kontext (die Frage der als Asket verkleideten Kurtisane), 3.111.7ab: kaccin mune kuśalam tāpasānām kaccic ca vo mūlaphalam prabhūtam. Vgl. auch A. 164: Ṛśyaśṛṅga bewirtet den vermeintlichen Asketen (u.a.) mit phalamūlāni (3.111.9) und phalāni pakvāni (3.111.12).

176 Arjunas Askeseübung, um Waffen zu erlangen (vgl. A. 282).

177 Ebenso wie in 3.2.3 (A. 126) oder in 1.138.6-8 (A. 115) wird die Beschwerlichkeit des Waldlebens realistisch und unromantisch geschildert (vgl. 3.245.1-2; man beachte kṛcchra). Vgl. auch S. 306, 316.

178 Vgl. A. 156.

179 Ein Brahmane verehrt Kuṇḍadhāra, sein Name ist nicht überliefert; der Einfachheit halber wird er hier und im folgenden in der o.a. Weise bezeichnet. - Kuṇḍadhāra erwirkt für den Brahmanen von den Göttern die Gnade, daß er immer am dharma Gefallen finden wird (vgl. 12.263.2-31); der Brahmane begeht daraufhin, weil er zur richtigen Einsicht über den

12.351.2a: ... mūlaphalāhāraḥ (der Brahmane, der in die Sonne eingeht)[180]

13.14.87ab: ekaṃ varṣaśataṃ caiva phalāhāras .../ (Upamanyu)[181]

13.15.5a: māsam ekaṃ phalāhāro (Kṛṣṇa)[182]

9.3.2. (Welke) Blätter ([śīrṇa-] parṇa, patra, pakṣa)[183]

3.39.22: tṛtīyam api māsaṃ sa pakṣeṇāhāram ācaran/
śīrṇaṃ ... patitaṃ bhūmau parṇaṃ ...// (Arjuna)[184]

3.61.59b: patrāhārais ...// (allgemein: Asketen, die Damayantī in einem āśrama sieht)[185]

3.259.17cd: ... śīrṇaparṇam ekam abhyavahārayat// (Vibhīṣaṇa)[186]

5.187.21a: śīrṇaparṇena caikena (Ambā)[187]

9.39.24b: parṇāhāraś .../ (Viśvāmitra)[188]

12.263.34: tyaktvā mūlaphalaṃ sarvaṃ parṇāhāro 'bhavad dvijaḥ/
parṇaṃ tyaktvā jalāhāras tadāsīd ...//
(der Brahmane, der Kuṇḍadhāra verehrt)[189]

12.351.2ab: eṣa mūlaphalāhāraḥ śīrṇaparṇāśanas tathā/
(der Brahmane, der in die Sonne eingeht)[190]

13.14.87c: dvitīyaṃ [varṣaśataṃ] śīrṇaparṇāśī (Upamanyu)[191]

dharma gelangt ist, eine Askeseübung, aus der das obige Zitat stammt. Am Ende seiner Askese erlangt der Brahmane die divyā dṛṣṭi (vgl. auch 12.263.32-36); vgl. auch A. 265.

180 Auch hier ist ein Name nicht überliefert; der Einfachheit halber wird der Brahmane hier und im folgenden in der o.a. Weise bezeichnet. Es handelt sich um einen siddho muniḥ, der nach dem uñchavṛttivrata lebt, daraufhin in den Himmel gelangt (12.351.1: divaṃ gataḥ) und dort wiederum in die Sonnenscheibe eingeht (vgl. 12.350.9-15); vgl. auch A. 266 und A. 713.

181 Vgl. A. 268.

182 Vgl. A. 277.

183 Man beachte im folgenden die Verschärfung der Askese: ekaṃ parṇa = ein Blatt (pro Tag?). - Das Wort pakṣa kommt selten vor, vgl. z.B. 3.246.5: pakṣāhāro (Mudgala). - Vgl. auch die didaktischen Stellen 12.17.10 (patrāhāra); 13.7.15 (parṇāśin); 13.129.51 (śākaparṇaniṣevaṇa).

184 Vgl. A. 252.

185 Vgl. A. 253 und A. 415.

186 Vgl. S. 269 und A. 116. Vibhīṣaṇa erlangt im übrigen als einziger der Brüder amaratva von Brahmā (vgl. 3.258.31).

187 Vgl. A. 262.

188 Vgl. A. 264.

189 Vgl. A. 179 und A. 265.

190 Vgl. A. 180 und A. 266.

191 Vgl. A. 268.

9.3.3. Diverse Pflanzen(-teile) (puṣpa[192], śaivala/śaivāla[193], tṛṇa[194])

Die spärlichen Belege stammen fast durchweg aus didaktischen Partien; eine Ausnahme hinsichtlich puṣpa bildet die folgende Stelle:

7.114.72ab: phalamūlāśane yuktas tvaṃ tathātithibhojane/.
7.114.73: puṣpamūlaphalāhāro vrateṣu niyameṣu ca/
ucitas tvaṃ vane ...//.

Diese Aussage ist Teil einer Schmährede, durch welche Karṇa versucht, seinen Gegner (und Halbbruder) Bhīma zu unbedachtem Handeln zu verleiten. Karṇa spielt dabei auf das Waldexil der Pāṇḍavas an, wo auch der Krieger Bhīma wie ein Asket[195] leben mußte. Karṇa stellt nun diese asketische Lebensweise in verächtlicher Weise in Gegensatz zum männlichen Kampfe. Der Tenor von Karṇas Provokation ist in etwa, daß Bhīma nicht zum Kampfe tauge; er könne höchstens ein (unmännliches/weibisches?) Leben als muni im Walde führen.

9.3.4. Fleisch

Wie schon aus den Anmerkungen[196] im Zusammenhang mit Yudhiṣṭhiras Übung

192 puṣpa in didaktischem Material: 12.236.13 (puṣpair); 12.292.17 (śākapuṣpāda); 14.46.24 (patrapuṣpaphalāni). - puṣpopahāra (vgl. z.B. 1.206.9; 3.3.14; 4.63.23) wird, wie auch die entsprechenden Lesarten zeigen, nicht mit puṣpāhāra verwechselt; ein Kompositum puṣpopavāsa wird nicht erwähnt. puṣpāhāra kommt gelegentlich in erzählenden Partien vor, allerdings nicht in asketischem Kontext (vgl. z.B. 1.71.32, 34; 3.152.3).

193 śaivala/śaivāla lt. pw: Blyxa octandra, eine /bestimmte/ Wasserpflanze. Didaktische Stellen: 12.292.18 (śaivālabhojana); 13.129.52 (śaivalabhakṣaṇa); 13.130.11 (śaivālottarabhojana).

194 tṛṇa lt. pw: Gras, Kraut, Halm, Stroh. Didaktische Stellen: 13.7.17; 13.57.13 (an beiden Stellen: tṛṇāśana, śākadīkṣā-°). - Man beachte auch die folgende Stelle: Die Pāṇḍavas lassen sich am Dvaitavana-See nieder; bei ihrer Ankunft suchen die dortigen asketischen Bewohner sie auf,
3.174.22: samīkṣya tān dvaitavane niviṣṭān
nivāsinas tatra tato 'bhijagmuḥ/
tapodamācārasamādhiyuktās
tṛṇodapātrāharaṇāśmakuṭṭāḥ//.
Aus dem Textzusammenhang ergibt sich nicht eindeutig, ob dies zur Ernährungsweise der Asketen gehört und/oder ob sie tṛṇoda-° als Geschenke für die Pāṇḍavas bringen.

195 Man beachte munir bhūtvā (7.114.71a) und munitvaṃ (7.114.74a).

196 Vgl. A. 126 und A. 131.

hervorgeht, gehört auch āmiṣa (neben phala, mūla und śāka) zu den vier Grundarten der Nahrung (anna[197]); im Wald ist āmiṣa das Fleisch von Wildtieren wie mṛgas usw.[198], die allem Anschein nach, jedenfalls nach asketischem Verständnis, nicht selbst getötet werden dürfen. Deshalb sind Asketen bei der Beschaffung von Fleisch auf andere angewiesen: auf Menschen oder auf Tiere, die jagen.[199]

Denn Asketen, die im Walde "von Wurzeln und wilden Früchten leben sol-

197 Zu anna allgemein vgl. auch 3.199.5: oṣadhyo vīrudhaś cāpi paśavo mṛgapakṣiṇaḥ.

198 Vgl. 3.2.2 (A. 126); vgl. auch 3.2.8.

199 Um eine "Mahlzeit mit Fleisch" (samāṃsam bhojanam) bettelt ein Brahmane/tapasvin (1.166.29) in 1.166.20 ff. bei einem König.

Außer von berufsmäßigen Jägern (von einem berühmten vyādha wird z.B. in 3.198 ff. berichtet) wird die Jagd natürlich auch von Königen (und anderen Kṣatriyas) ausgeübt. Für die Jagd als Sport enthält das Epos zahlreiche Belege, z.B. in 1.38.10 ff. (König Parikṣit); 1.109.5 ff. (König Pāṇḍu); 1.160.21 ff. (König Saṃvaraṇa); ein besonders interessanter Beleg liegt in 1.57.37 ff. vor, wonach König Vasu Uparicara sogar ausdrücklich von seinen Vorvätern auf die Jagd geschickt wird (weil sie Appetit auf Fleisch haben?). - Über die auch im Epos enthaltene 'Rechtfertigung', Agastya habe ja die mṛgas den Göttern zum Opfer geweiht, wurde schon gesprochen (vgl. A. 15 (75) und A. 7 (145)); als sich das ahiṃsā-Gebot in breiteren Kreisen durchgesetzt hatte (vgl. auch A. 201), muß der Widerspruch zwischen ahiṃsā und Jagd schärfer als zuvor empfunden worden sein, so daß eine nachträgliche Rechtfertigung des Jagens als (noch) dharma-konform gelegentlich für notwendig erachtet wurde. - Im Gefolge von Königen, die - zur Jagd oder auch zur Askese - in den Wald ziehen, befinden sich offenbar häufig (in der Regel?) Brahmanen und Asketen, vgl. z.B. 3.2.1 ff.; 3.37.33; 3.47.4; 1.80.25; 1.81.2.

Aus 3.157.7-8ab gehen Ernährungsweise und Jagdmethode hervor (zur Methode vgl. auch 1.109.12-13):

3.157.7: bhuñjānā munibhojyāni rasavanti phalāni ca/
śuddhabāṇahatānāṃ ca mṛgānāṃ piśitāny api//.
3.157.8ab: medhyāni himavatpṛṣṭhe madhūni vividhāni ca/.

Demnach werden die Tiere mit "reinen", d.h. vermutlich unvergifteten Pfeilen erlegt (vgl. van Buitenen, MBh-Übers., Bd. 2, S. 525); die Fleischstücke (piśitāni) sind "opferrein" (medhyāni).

Auch Fleisch aus Raubtierbeute wird als rein angesehen, vgl. dazu Wezler, Speiseresteesser, S. 99, der sich in diesem Punkt auf L. Alsdorf bezieht. Zu vighasa in der terminologischen Bedeutung "Beutereste /von Raubtieren/" beachte man bes. Wezler, Speiseresteesser, S. 99-108 (sowie o.c., S. 136 = Index mit Belegen aus dem MBh). Der Terminus vaighasika kommt im übrigen auch in der Erzählung von Agastyas dīkṣā vor (vgl. 14.95.7, A. 228 (114)).

len", sind "ursprünglich nicht zum Vegetarismus verpflichtet" gewesen,[200] aber für sie gilt das ahimsā-Gebot, das "ursprünglich ein Sondergebot für Waldeinsiedler" war, in besonderer Weise.[201]

Im Zusammenhang mit allgemein gültigen Aussagen über das Schlachten von Tieren für die Ernährung und das Opfer - dies wiederum ist Bestandteil eines längeren Lehrgesprächs über dharma-Fragen[202] - bezieht sich Vers 3.199.11 hinsichtlich einer "Regel (vidhi) über das Fleischessen" auf Fleisch als 'Überrest' von Opfertieren; allerdings wird aus dieser didaktischen Stelle nicht klar, ob diese Regel von munis gelehrt (ukta) wird oder ob sie für munis gilt; es handelt sich aber sicherlich um eine jüngere Vorstellung, denn in Vers 3.199.12 wird ein Mensch, der nur solches Fleisch ißt, als ein amāṃsāśin bezeichnet.[203]

9.3.5. Verschiedenes zu Nahrung bzw. Ernährungsweise

Außer den bereits behandelten Begriffen enthält das Epos noch vereinzelt andere Termini im Zusammenhang mit der Nahrung bzw. Ernährungsweise von Asketen. Die geringe Häufigkeit und das nur sporadische Auftreten dieser Begriffe in den erzählenden Partien bei gleichzeitigem Fehlen von kontextuel-

200 Vgl. Wezler, Speiseresteesser, Anm. 242 (a.a.O. Verweise auf L. Alsdorf, 1962, 577 (21) Anm. 3; auf H. P. Schmidt 1968, 629 und 638 f., S. A. Srinivasan, S. 53-68).

201 Vgl. Wezler, Speiseresteesser, S. 100 und Anm. 287.

202 Kontext: Der fromme Jäger belehrt den Brahmanen Kauśika über den rechten dharma (ab 3.197.41 ff.).

203 Kontext
3.199.11: atrāpi vidhir uktaś ca munibhir māṃsabhakṣaṇe/
devatānāṃ pitṝṇāṃ ca bhuṅkte dattvā tu yaḥ sadā/
yathāvidhi yathāśraddhaṃ na sa duṣyati bhakṣaṇāt//.
3.199.12ab: amāṃsāśī bhavaty evam ity api śrūyate śrutiḥ/.

Der Komplex 'vedisches Opferritual von Asketen', so auch das Tieropfer (vgl. Vers 3.199.9), bleibt im MBh weitgehend im Dunkel (vgl. auch Wezler, Speiseresteesser, S. 106, Anm. 296); im großen und ganzen scheint das gṛhastha-Opferritual auch für die vānaprasthas zu gelten (vgl. z.B. S. 161, 163); vgl. auch die didaktische Partie 12.129. Vgl. auch 12.264.8 ff.: ṛṣi Satya weigert sich, ein mṛga als Opfertier zu töten, stattdessen verwendet er für das Opfer mūla und phala (12.264.5).

Zur Tierhaltung bleibt anzumerken, daß nur sehr gelegentlich davon die Rede ist, daß Asketen im Walde eine Milchkuh halten; wie aus Upamanyus Erzählung in 13.14.76-82 deutlich hervorgeht, kann das keineswegs die Regel gewesen sein.

(9.3.5. Fortsetzung)

len Erläuterungen ließ es geraten erscheinen, sie hier einfach einmal zusammenzustellen; Einzeluntersuchungen unter Berücksichtigung von episch-didaktischem Material und anderen, auch asketisch-normativen Texten wären hierzu noch erforderlich; das kann aber nicht mehr im Rahmen dieser Arbeit geschehen.

uñchavṛtti bzw. śiloñchavṛtti / kapotavṛtti bzw. kāpotīvṛtti[204]

1.81.13c: śiloñchavṛttim āsthāya (Yayāti)[205]

3.246.3ab: śiloñchavṛttir ... saṃśitavrataḥ/ (Mudgala)[206]
3.246.4ab: atithivratī ... kāpotīṃ vṛttim āsthitaḥ/
3.246.5cd: kapotavṛttyā ... vrīhidroṇam upārjayat//
3.246.15ab: prādāt sa tapasopāttaṃ kṣudhitāyātithivratī/

12.264.2c: uñchavṛtteḥ ... (Satya)
12.264.3c: uñchavṛttir ṛṣiḥ ...

12.351.1c: uñchavṛttivrate ...
12.351.4b: ... uñchaśilāśanaḥ/
(der Brahmane, der in die Sonne eingeht)[207]

204 Didaktische Belege: 13.32.19c (kapotavṛtti; Disput zwischen Nārada und Vāsudeva); 12.235.3 (kāpotīm āśrito vṛttim āharet; vgl. dazu 12.235.22, uñchaśilaiḥ kāpotīm, Kontext: Vyāsa erläutert seinem Sohn Śuka die vier āśramas und die vier Arten von gṛhasthas; derjenige gṛhastha, der völlig ohne Vorratshaltung nach der kāpotīvṛtti lebt, wird am höchsten bewertet). - Vgl. aber Wezler, Speiseresteesser, S. 88: "... Die Stellen 1.81.13 und 3.246.3 ... liefern ... die sehr aufschlußreiche Information, daß die auf wenige Tage beschränkte Vorratshaltung keineswegs ein spezifisches Charakteristikum einer Unterart von 'Hausvätern' bildet." - Man beachte auch śākunīṃ vṛtti (13.129.39) oder śakunivat (12.309.6) (didaktisch).

205 Vgl. S. 163 und A. 28; vgl. auch Wezler, Speiseresteesser, S. 86-87.

206 Als Mudgala die 'Prüfung' durch Durvāsas bestanden hat (3.246.11-21), wird ihm freigestellt, (zur Belohnung) in die Himmelswelt (svarga) einzugehen (3.246.29); nachdem er sich aber die (verschiedenen) Himmelswelten hat beschreiben lassen (3.247.1-36), lehnt er ab, weil er erkennt, daß aus diesen Welten die Wiederkehr/Wiedergeburt unumgänglich ist (3.247.38-40). Nun ändert er seine bisherige asketische Lebensweise: Er gibt die śiloñchavṛtti auf; daraufhin erlangt er śama und danach sein Ziel, śāsvatīṃ siddhiṃ parāṃ nirvāṇalakṣaṇām (3.247.41-43; vgl. auch A. 23 (36)). - Für die nachträgliche Bearbeitung dieses letzten entscheidenden Teils spricht allerdings z.B. der Umstand, daß statt mudgala der Name maudgalya erwähnt wird, ein Indiz dafür, daß es sich nicht um Mudgala selbst, sondern um einen Abkömmling von Mudgala handelt.

207 Vgl. dazu auch 12.353.1-2, 9 (Kontext 12.341 - 12.353); vgl. A. 713.

(9.3.5., Fortsetzung zu uñchavṛtti usw.)

14.93.2cd: uñchavṛttir dvijaḥ kaścit kāpotīr abhavat purā//
14.93.3ab: sabhāryaḥ saha putreṇa sasnuṣas tapasi sthitaḥ/[208]

śeṣānna[209]

1.81.13d: śeṣānnakṛtabhojanaḥ// (Yayāti)

3.4.7cd: śeṣaṃ vighasasaṃjñaṃ tu paścād bhuṅkte .../ (Yudhiṣṭhira)[210]

3.246.6cd: devatātithiśeṣeṇa kurute dehayāpanam// (Mudgala)

12.263.33a: devatātithiśeṣeṇa (der Brahmane, der Kuṇḍadhāra verehrt)

Darüber hinaus enthalten die erzählenden Partien gelegentlich noch Termini wie die folgenden,[211] deren eigentliche askesespezifische Bedeutung

208 Ein Name ist nicht überliefert, vgl. 14.93.2-71 (vgl. auch A. 723); die Ähnlichkeit mit der Erzählung von Mudgala ist auffällig. Der Gast in dieser Erzählung ist der Gott Dharma in Menschengestalt (vgl. 14.93.56, 70).

209 Zwischen śiloñchavṛtti und śeṣānna, so führt Wezler aus (Speiseresteesser, S. 87), besteht "kein notwendiger kausaler Zusammenhang". - Der 'Überrest' der Opferspeise wird als amṛtāśa bezeichnet (z.B. in 12.288.7); zu amṛta im Sinne von vighasa vgl. Wezler, Speiseresteesser, S. 54 ff.; dort bes. auch die Stellen 3.2.58/12.235.11. - Didaktische Belege für śeṣānna: 5.37.13; 12.309.5; 13.32.12 (bhuñjante devaśeṣāṇi); 13.129.12, 54; 13.131.29, 33.

210 Vgl. auch 3.2.58 und dazu Wezler, Speiseresteesser, S. 54 ff.

211 Zur Klassifizierung der Termini vgl. bes. Hopkins, Epic Mythology, vor allem die Seiten 31-35, 177:
(S. 31) "The Fathers are divided into separate classes but the classes are not fixed. By analogy ... there are seven pitṛvaṃśas ... /divided according to the seers; S. 33/ ...; ... By means of the Śrāddha feast 'the Pretas are released', that is the ghosts become raised to the rank of Pitṛs." (Vgl. dazu auch Sprockhoff, Die Toten).
(S. 33) "In 3,3,43 seven gaṇas ... of Pitṛs probably refer to the distinction made between the kinds mentioned as living in the court of Brahman, where are to be found 'Agniṣvāttas, Phenapas, Ūṣmapas, Sudhāvatas, Barhiṣadas and others incorporate'. Compare 2,11,44 f.: 'Fathers swift as thought, in seven gaṇas, four being mūrtimantas (embodied) and three aśarīriṇas (having no body ...) ... The three epic aśarīriṇas are Vairājas, Agniṣvāttas, and Gārhapatyas (= Barhiṣadas), who are all nākacaras, i.e., 'they wander in the vault of heaven', and worship Brahman. The four mūrtimantas are Somapas, Ekaśṛṅgas (Unicorns), Caturvedas, and Kalas ..."
(S. 34) "The Ūṣmapas appear to be one with the Somapas but the latter title is also applied to any who drink Soma (thus kings ...). The Phenapas, 'foamdrinkers', are ... said to be ... 'excellent Munis' ... /vgl. 5.100.6/; but in 13,141,97 f. the Phenapas are Ṛṣis who drink foam left over from Ambrosia drunk by Brahman at sacrifices. One class often represents the Fathers in general, as when Ūṣmapas are grouped as worshippers of Viṣṇu ... With Ūṣmapas and Dhūmapas are grouped

allerdings ebenfalls erst durch Einzelstudien genauer bestimmt werden könnte:

marīcipa:[212]	1.26.11	(von den Vālakhilyas)
	1.203.5	(von den Wesen, die bei Pitāmaha versammelt sind)
	13.14.39	(von den Bewohnern in Upamanyus āśrama)[213]
	14.95.6	(von Brahmanen bei Agastyas dīkṣā)
dhūmāśana:	13.14.38	(von den Bewohnern in Upamanyus āśrama)
ūṣmapa:[214]	2.8.27	(von den Wesen in Yamas sabhā)
	13.14.38	(von den Bewohnern in Upamanyus āśrama)
kṣīrapa:	13.14.38	(von den Bewohnern in Upamanyus āśrama)
sudhābhakṣa:	13.32.22	(didaktisch)
hutāśin:	2.7.13	(von den Wesen, die Śakra/Indra aufwarten)
phenapa:[215]	1.3.48-50	(Upamanyu)[216]

Kṣīrapas (13,14,56), but they are merely ascetic priests ... In the later epic any number of these 'drinkers' ... are predicated as heavenly beings."
(S. 35) "Among the Pitṛs appear also the Ṛṣis ..., and they cannot always distinguished from Pitṛs. Thus the Vaikhānasas are Pitṛs and Ṛṣis, and 'Father Ṛṣis' who have gone to 'heaven by means of study' are the Ajas, Pṛśnis, Sikatas, Aruṇas, and Ketus ... The Sikatas and Pṛśnis appear again with Somapas, Ghṛtapas, Vālakhilyas, Prabhāsas, Vaiśvānaras, and Marīcipas as families of Ṛṣis (12,166,24; also in 7,190,34 as Maharṣis)."
(S. 177) "Many of the seers ... are families and sects of devotees like the Ūṣmapas, Phenapas, etc., mentioned as Pitṛs ... Among them are Vātikas and Cāraṇas ... described as vāyubhakṣas, abbhakṣas, dantolūkhalikas etc. ..."

212 Didaktische Belege: 7.164.88; 12.160.24; 13.116.11.

213 Kontext (man beachte auch Vers 13.14.38):
13.14.39: gocāriṇo 'thāśmakuṭṭā dantolūkhalinas tathā/
marīcipāḥ phenapāś ca tathaiva mṛgacāriṇaḥ//.
Zu aśmakuṭṭa, dantolūkhalin, gocārin/mṛgacārin vgl. S. 281.

214 In 13.18.50-51 werden u.a. ūṣmapas, somapas, gandhapas und dṛṣṭipas erwähnt.

215 Didaktische Belege: 12.336.14 (ṛṣayas/vaikhānasāḥ); 13.129.36 (hier gehören die phenapas zu denjenigen, die den munidharma befolgen). - Zu phena allgemein vgl. auch 5.10.29-38: phena ist weder trocken (śuṣka) noch feucht (ārdra), genau wie die Dämmerung "nicht Nacht und nicht Tag" ist, wie an dieser Stelle auch gesagt wird. Offenbar ist phena (wie die Dämmerung im übrigen auch) magisch besonders wirkkräftig: Indra kann den Vṛtra nur mit phena als Waffe (in das das tejas von Viṣṇu eingeflossen ist) zur Zeit der Dämmerung töten.

216 Upamanyu (an dieser Stelle ein Schüler des Dhaumya Āyoda) lebt weitgehend asketisch; er ernährt sich (u.a.) von phena, worunter in diesem

(9.3.5., Fortsetzung zu phenapa)

1.36.15 (Śamīka)[217]
2.8.27 (von den Wesen in Yamas sabhā)
5.100.5-6 (von den munis, die am Rande des Milchozeans leben)
13.14.39 (von den Bewohnern in Upamanyus āśrama)

aśmakuṭṭa / dantolūkhalin/dantolūkhalika / vīṭāmukha[218]

13.14.39ab: ...-aśmakuṭṭā dantolūkhalinas .../ (Bewohner von Upamanyus āśrama)

14.95.6d: sāśmakuṭṭā ...// (Brahmanen bei Agastyas dīkṣā)[219]

15.33.17b: ... vīṭāmukhaḥ .../ (Vidura)[220]

15.45.12c: vīṭāṃ mukhe samādhāya (Dhṛtarāṣṭra)[221]

mṛgacārin[222]

5.118.7d: babhūva mṛgacāriṇī// (Mādhavī)[223]
5.118.11b: ... vanacāriṇī/

Fall konkret der Milchschaum zu verstehen ist, der den Kälbern beim Saugen aus dem Maul herabtropft (vgl. auch A. 98 (21)).

217 Vgl. S. 21.

218 aśmakuṭṭa (lt. PW "zermalmend mit einem Stein"): Steine sind noch heute in indischen Küchen als Mörser gebräuchlich, ohne daß dies etwas Besonderes wäre. Die spezifisch asketische Härte, die durch den Begriff aśmakuṭṭa impliziert ist, dürfte daher in etwas anderem zu suchen sein, vermutlich darin, daß Körner mit einem Stein nur gerade eben aufgeklopft werden, daß also auf jedes weitergehende, feinere Zerkleinern oder gar Mahlen des Getreides verzichtet wird.
dantolūkhalika: Ein so charakterisierter Asket verzichtet sogar auf Steine zum Zerkleinern von Körnern und benutzt nur seine Zähne dazu, gewissermaßen als Mörser; das bedeutet eine weitere Verschärfung der asketischen Genügsamkeit.
vīṭāmukha: Es werden Steine im Mund gehalten, eventuell um die Speichelproduktion bei dem völligen Verzicht auf Nahrung und besonders auf Flüssigkeit aufrechtzuerhalten.
Didaktische Stellen: 12.17.10; 12.236.12; 13.130.11. Zu aśmakuṭṭa vgl. auch 3.174.22d (A. 194).

219 Vgl. S. 114.

220 Vgl. Punkt 9.5.1.

221 Kontext (vgl. auch A. 103 und Punkt 10.)
15.45.12: ātasthe sa tapas tīvraṃ pitā tava [= Dhṛtarāṣṭras] tapodhana/
vīṭāṃ mukhe samādhāya vāyubhakṣo 'bhavan muniḥ//.
15.45.13: vane sa munibhiḥ sarvaiḥ pūjyamāno mahātapāḥ/
tvagasthimātraśeṣaḥ sa ṣaṇmāsān abhavan nṛpaḥ//.

222 Vgl. auch 1.94.18: König Śaṃtanu wird als vanagocaraḥ bezeichnet. Vgl. dazu auch 14.46.9-10. Vgl. 1.86.17; 13.14.39 (gocārin, mṛgacārin).

223 Kontext (vgl. auch 5.119.24: mṛgacāriṇī):

(9.3.5., Fortsetzung zu mṛgacārin)

12.250.19: tasthau padmāni ṣaṭ caiva pañca dve caiva .../
bhūyaḥ padmāyutaṃ ... mṛgaiḥ saha cacāra sā//
(die Göttin Mṛtyu)[224]

9.4. Wasser als einzige Nahrung[225]

9.4.1. abbhakṣa (apo bhakṣ-°)

1.81.14c: abbhakṣaḥ śaradas triṃśad (Yayāti)[226]

1.179.12a: abbhakṣā ... (allgemein: die Brahmanen)[227]

3.13.11: daśa varṣasahasrāṇi daśa varṣaśatāni ca/
... apo bhakṣayan purā// (Kṛṣṇa)[228]

3.61.59a: abbhakṣair ...
(allgemein: Asketen, die Damayantī in einem āśrama sieht)[229]

3.156.15a: abbhakṣā ... (allgemein: ṛṣis)[230]

12.351.2c: abbhakṣo ... (der Brahmane, der in die Sonne eingeht)[231]

9.4.2. ambu

3.100.5e: ...-ambubhakṣāś (allgemein: brahmacārins)[232]

3.107.13cd: phalamūlāmbubhakṣo 'bhūt sahasraṃ parivatsarān/
(König Bhagīratha)[233]

5.118.6cd: upagamya vanaṃ puṇyaṃ tapas tepe yayātijā//.
5.118.7: upavāsaiś ca vividhair dīkṣābhir niyamais tathā/
ātmano laghutāṃ kṛtvā babhūva mṛgacāriṇī//.
5.118.8: vaiḍūryāṅkur akalpāni mṛdūni haritāni ca/
carantī śaṣpamukhyāni tiktāni madhurāṇi ca//.
5.118.9: sravantīnāṃ ca puṇyānāṃ surasāni śucīni ca/
pibantī vārimukhyāni śītāni vimalāni ca//.
5.118.10: vaneṣu mṛgarājeṣu siṃhaviproṣiteṣu ca/
dāvāgnivipramukteṣu śūnyeṣu gahaneṣu ca//.
5.118.11: carantī hariṇaiḥ sārdhaṃ mṛgīva vanacāriṇī/
cacāra vipulaṃ dharmaṃ brahmacaryeṇa saṃvṛtā//.

224 Vgl. S. 250 und S. 257.

225 Vgl. auch 13.130.11 (didaktisch).

226 Vgl. A. 73 (164), S. 284, 288.

227 Vgl. A. 247.

228 Vgl. A. 78.

229 Vgl. A. 253, A. 415.

230 Es handelt sich um bestimmte ṛṣis, die Ārṣṭiṣeṇas āśrama aufsuchen; vgl. auch S. 285, 320.

231 Vgl. A. 266.

232 Vgl. A. 256.

233 Vgl. A. 124 (95).

(9.4.2. Fortsetzung)

13.14.87d: tṛtīyaṃ /varṣaśataṃ/ cāmbubhojanaḥ/ (Upamanyu)[234]

9.4.3. jala

3.118.17a: sa dvādasāhaṃ jalavāyubhakṣaḥ (Yudhiṣṭhira)[235]

3.163.15ab: dvitīyaś cāpi me māse jalaṃ bhakṣayato gataḥ/ (Arjuna)[236]

9.39.24a: jalāhāro ... (Viśvāmitra)[237]

12.263.34cd: parṇaṃ tyaktvā jalāhāras tadāsīd .../ (der Brahmane, der Kuṇḍadhāra verehrt)[238]

15.33.37d: phalamūlajalāśanāḥ// (allgemein: Asketen in Dhṛtarāṣṭras āśrama)

15.45.14a: ... jalāhārā (Gāndhārī)[239]

9.4.4. salila[240]

13.15.5b: ... salilāśanaḥ/ (Kṛṣṇa)

9.5. Wind/Luft als einzige Nahrung bzw. völliges Nicht-Essen

Diese letztmögliche Verschärfung des Fastens wird als die schwierigste und damit auch als die höchste bewertet; nirāhāra kann gelegentlich im Text neben vāyubhakṣa vorkommen[241]; in den Anmerkungen wird jeweils kurz auf die einzelnen Stufen des Fastens verwiesen, soweit einschlägige Angaben vorliegen. Beachtenswert ist, daß die Asketen trotz oft langen Hungerns nicht sterben - ein Umstand, den manchmal der Betroffene selbst oder der Erzähler als ein "wunderbares" Ereignis empfindet.[242]

234 Vgl. A. 268.

235 Metrum Triṣṭubh, Kontext 3.118.15-18 (bes. ugraṃ tapas), vgl. S. 248 (mit A. 29).

236 Vgl. bes. A. 282.

237 Vgl. bes. A. 264.

238 Vgl. bes. A. 265.

239 Vgl. A. 157.

240 Vgl. auch 13.7.18a: salilāśī (didaktisch).

241 Vgl. 1.41.3; 15.5.22.

242 Vgl. A. 100 und A. 265; vgl. auch A. 49 (197).

9.5.1. vāyubhakṣa / vāyvāhāra[243]

1.32.2cd:	tapo vipulam ātasthe vāyubhakṣo yatavrataḥ//	(Śeṣa)[244]
1.41.3a:	vāyubhakṣo nirāhāraḥ	(Jaratkāru)[245]
1.81.15ab:	... vāyubhakṣo 'bhūt saṃvatsaram atandritaḥ/	(Yayāti)[246]
1.179.12a:	... vāyubhakṣāś ca	(allgemein: die Brahmanen)[247]
1.201.7d:	vāyubhakṣau ...//	(Sunda + Upasunda)[248]
2.7.13b:	vāyubhakṣā .../	(allgemein: die um Indra versammelten devarṣis)[249]
3.3.14d:	vāyubhakṣo .../	(Yudhiṣṭhira)[250]
3.13.12d:	vāyubhakṣaḥ śataṃ samāḥ//	(Kṛṣṇa)[251]
3.39.23c:	vāyubhakṣo ...	(Arjuna)[252]

243 Didaktisches Material: vāyubhakṣa: 12.17.10; 12.292.17; 13.80.36; 13.130.11, 42; vāyvāhāra: 13.14.38. Vgl. auch 13.129.52: vāyur āpaḥ śaivalabhakṣaṇam.

244 Śeṣa beginnt sein vipulaṃ tapas ohne andere vorhergehende Nahrungseinschränkung sofort mit vāyubhakṣa; die Akkumulation des tapas wird dadurch erreicht, daß er vāyubhakṣa nacheinander an vielen verschiedenen tīrthas durchführt (1.32.2-5).

245 Vgl. A. 56 (42). Vgl. auch Punkt 9.5.4.

246 Vgl. A. 73 (164).

247 Hierbei handelt es sich nicht um bestimmte Askeseübungen, sondern um die Schilderung des asketischen Lebens der Brahmanen schlechthin, wie auch in der willkürlichen Reihenfolge abbhakṣā vāyubhakṣāś ca phalāhārā (1.179.12ab) zum Ausdruck kommt. Denkbar wäre, daß bestimmte Brahmanen jeweils die eine oder die andere Ernährungsweise befolgen, aber auch, daß die Brahmanen allgemein zu bestimmten Zeiten mal diese oder mal jene Art der Ernährung praktizieren.

248 Vgl. S. 248, 255, 258, 268; Kontext
1.201.5c: trailokyavijayārthāya.
1.201.6: kṛtvā dīkṣāṃ gatau vindhyaṃ tatrograṃ tepatus tapaḥ/
tau tu dīrgheṇa kālena tapoyuktau babhūvatuḥ//.
1.201.7a: kṣutpipāsāpariśrāntau.
1.201.9: tayos tapaḥprabhāveṇa dīrghakālaṃ pratāpitaḥ/
dhūmaṃ pramumuce vindhyas tad adbhutam ivābhavat//.
Gleichzeitig opfern die beiden Asuras ihr eigenes Fleisch, stehen mit erhobenen Armen auf Zehenspitzen und blinzeln nicht; sie halten "lange Zeit" an diesem vrata fest (1.201.8).

249 Auch hier zielt vāyubhakṣa nicht auf eine bestimmte Übung ab, sondern ist ein Charakteristikum der asketischen Lebensführung schlechthin; die die devarṣis werden außerdem als hutāśinaḥ (s.S. 280) bezeichnet.

250 Vgl. S. 264.

251 Vgl. A. 87, Kṛṣṇa steht hundert Jahre mit erhobenen Armen auf einem Fuß und nimmt keine Nahrung zu sich. Vgl. auch A. 78.

252 Die allmähliche Verschärfung des Fastens wird in den Versen 3.39.21-23

(9.5.1. Fortsetzung)

3.61.59a:	... vāyubhakṣaiś ... (allgemein: Asketen, die Damayantī in einem āśrama sieht)[253]	
3.78.18cd:	vartamānaṃ tapasy ugre vāyubhakṣaṃ ...//	(Arjuna)[254]
3.100.5e:	vāyvāhārāmbubhakṣāś ca[255]	(allgemein: brahmacārins)[256]
3.118.17a:	sa dvādasāhaṃ jalavāyubhakṣaḥ	(Yudhiṣṭhira)[257]
3.156.15a:	abbhakṣā vāyubhakṣāś ca	(allgemein: ṛṣis)[258]
3.259.16c:	vāyubhakṣo ...	(Rāvaṇa)[259]
3.282.12c:	vāyubhakṣopavāsaś ca	(Gautama)[260]
5.104.16:	... maharṣiṇā/ tiṣṭhatā vāyubhakṣeṇa ...//	(Viśvāmitra)[261]
5.187.19:	nirāhārā .../ ṣaṇmāsān vāyubhakṣā ca sthāṇubhūtā ...//	(Ambā)[262]

recht anschaulich beschrieben:
1. Monat: jeden 4. Tag Früchte,
2. Monat: jeden 8. Tag (Früchte?),
3. Monat: alle 14 Tage ein welkes Blatt,
4. Monat: keine Nahrung mehr ab Vollmond des 4. Monats; gleichzeitig steht Arjuna mit erhobenen Armen auf Zehenspitzen.

Vgl. auch die Version in 3.163.14-16 (A. 282).

253 Kontext 3.61.59: abbhakṣair vāyubhakṣaiś ca patrāhārais. Wie schon in A. 247 zu 1.179.12 erläutert, gibt die Reihenfolge nur die verschiedenen Möglichkeiten asketischer Ernährung an und eventuell auch, daß verschiedene Asketen sich in unterschiedlichen Phasen ihres asketischen Lebens befinden; vgl. auch A. 185, A. 229, A. 415.

254 Hierbei handelt es sich um die Askeseübung des Arjuna (vgl. auch 3.39.23 bzw. 3.163.15), wie sie in einem Bericht dargestellt wird, den Yudhiṣṭhira von (reisenden) Brahmanen und tapasvins erhält. Arjuna, so wird berichtet, unternähme ein durāpaṃ tapas; er sei ein ugratapāḥ, ein tapasvī und ein munir ekacaraḥ (3.78.18-21).

255 Vgl. auch A. 253.

256 Es handelt sich um zwanzig brahmacārins in Bharadvājas āśrama, die von Wind und/oder Wasser leben; sie werden von den Dānavas/Kāleyas getötet (vgl. dazu A. 294).

257 Vgl. S. 283.

258 Vgl. A. 230 und S. 320.

259 Vgl. S. 248-249, 257 und A. 116. Rāvaṇa steht dabei tausend Jahre zwischen fünf Feuern auf einem Fuß.

260 Vgl. S. 269.

261 Kontext 5.104.8-18; Dharma (in Gestalt von Vasiṣṭha) stellt Viśvāmitras Geduld auf die Probe; dieser Erzählung zufolge erlangt Viśvāmitra das Brahmanentum, weil er diese Prüfung besteht. Man beachte bes. 5.104.13 (s. S. 254).

262 Vgl. S. 249 und A. 283. - Ambās Askese besteht aus verschiedenen

(9.5.1. Fortsetzung)

7.172.53: ṣaṣṭiṃ varṣasahasrāṇi tāvanty eva śatāni ca/
aśoṣayat tadātmānaṃ vāyubhakṣo ...// (Nārāyaṇa)[263]

9.39.24a: ... vāyubhakṣaḥ (Viśvāmitra)[264]

12.263.35ab: vāyubhakṣas tataḥ paścād bahūn varṣagaṇān abhūt/
(der Brahmane, der Kuṇḍadhāra verehrt)[265]

12.351.2c: ... vāyubhakṣaś ...
(der Brahmane, der in die Sonne eingeht)[266]

13.14.16ab: tvayā dvādaśa varṣāṇi vāyubhūtena śuṣyatā/ (Kṛṣṇa)[267]

(apara!) Übungen, vgl. 5.187.18-21:
1. 6 Monate lang keine Nahrung bei völliger Bewegungslosigkeit (s.o. sthāṇubhūtā),
2. 1 Jahr lang udavāsa und nirāhāra,
3. 1 Jahr lang ein welkes Blatt (pro Tag?) als Nahrung, dabei steht Ambā auf Zehenspitzen (vgl. S. 258 und S. 274).

263 Kontext 7.172.52: sa tapas tīvram ātasthe.../ ūrdhvabāhur...//.

264 Kontext
9.39.24: jalāhāro vāyubhakṣaḥ parṇāhāraś ca so 'bhavat/
tathā sthaṇḍilaśāyī ca ye cānye niyamāḥ pṛthak//.
Die aufgeführten Fastenarten stellen offenbar keine sukzessive Verschärfung dar, sondern gehören zu verschiedenen (anye) niyamas, die Viśvāmitra zu bestimmten Zeiten befolgt. - Viśvāmitra entschließt sich im übrigen zur Askese, nachdem er bei Vasiṣṭha die Macht des tapas gesehen hat (vgl. dazu auch 1.165.41-44); man beachte bes.
9.39.22cd: tapaḥ paraṃ manyamānas tapasy eva mano dadhe//.

Fortan konzentriert er sich "am besten tīrtha der Sarasvatī" mit Hilfe verschiedener Zügelungs- und Fastenmethoden (niyamaiś copavāsaiś ca) darauf, mager zu werden (vgl. 9.39.23, Punkt 10.).

265 Vgl. A. 179. Die Askeseübung besteht aus folgenden Stufen (vgl. 12.263.33-35):
1. devatātithiśeṣeṇa phalamūlāśana,
2. Aufgeben der (vorgenannten) Nahrung (tyaktvā mūlaphalaṃ),
3. Blätternahrung (parṇāhāra),
4. Aufgeben der Blätternahrung; Wassernahrung (jalāhāra),
5. vāyubhakṣa.
Es wird ausdrücklich berichtet, daß er "wie durch ein Wunder" nicht stirbt (vgl. dazu auch 3.163.16, A. 100).

266 Die Verse 12.351.1-2 zeigen die Stufenfolge der Askese:
1. uñchavṛttivrata,
2. mūlaphalāhāra,
3. śīrṇaparṇāśana,
4. abbhakṣa,
5. vāyubhakṣa.
Vgl. A. 180, S. 278 mit A. 207, S. 282, A. 713.

267 Nach dieser Askeseübung (mit der sich Kṛṣṇa an Mahādeva/Paśubhartṛ wendet) zeugt Kṛṣṇa mit Rukmiṇī Söhne, vgl. 13.14.16cd (vgl. Punkt 10).

(9.5.1. Fortsetzung)

13.14.87ef: śatāni sapta caivāhaṃ vāyubhakṣas ...// (Upamanyu)[268]

15.5.22ab: tatrāhaṃ vāyubhakṣo vā nirāhāro 'pi vā vasan/ (Dhṛtarāṣṭra)[269]

15.33.16ab: vāyubhakṣo nirāhāraḥ (Vidura)[270]

15.45.12cd: vīṭāṃ mukhe samādhāya vāyubhakṣo 'bhavan muniḥ// (Dhṛtarāṣṭra)[271]

9.5.2. mārutāhāra / mārutāśana

5.104.13cd: sthitaḥ sthāṇur ... mārutāśanaḥ// (Viśvāmitra)[272]

12.145.3c: ... mārutāhāro (ein Vogelfänger)[273]

12.310.16ab: atiṣṭhan mārutāhāraḥ śataṃ kila samāḥ prabhuḥ/ (Vyāsa)[274]

268 Upamanyu möchte Śaṅkara sehen (vgl. auch S. 258, S. 274); zur Stufenfolge der Askese vgl. 13.14.86-87:
1. divyaṃ varṣasahasraṃ tu pādāṅguṣṭhāgraviṣṭhitaḥ,
2. ekaṃ varṣaśataṃ ... phalāhāras,
3. dvitīyaṃ [varṣaśataṃ] śīrṇaparṇāśī,
4. tṛtīyaṃ [varṣaśataṃ] cāmbubhojanaḥ,
5. śatāni sapta caivāhaṃ vāyubhakṣas.

269 In diesem Text wird möglicherweise ein Unterschied zwischen vāyubhakṣa und nirāhāra gemacht; das Wort vā scheint anzudeuten, daß keine volle semantische Deckungsgleichheit zwischen beiden vorgenannten Termini besteht; allerdings weiß ich nicht, worin ein Unterschied bestehen könnte.
Es handelt sich im übrigen nicht um eine tatsächlich durchgeführte Askeseübung: Dhṛtarāṣṭra erklärt zunächst einmal nur seine Absicht, zusammen mit seiner Frau im Walde tapaḥ param zu begehen (car, vgl. 15.5.22cd); diesen Entschluß faßt er fünfzehn Jahre nach dem Ende des Krieges (vgl. 15.4.12; 15.5.9); durch Fasten und Verzicht auf jede Bequemlichkeit hat er sich schon lange heimlich auf das Waldleben vorbereitet (vgl. 15.5.9-12).
Wie er dann wirklich im Walde lebt, geht z.B. aus 15.25.16-17 und 15.33.35-37 hervor. Seine Askese wird in 15.45.12-13 beschrieben (vgl. A. 221). Vom Ende seines Lebens berichten die Verse 15.45.27-31 (vgl. A. 103).

270 Vgl. S. 281, 289, 292.

271 Vgl. A. 221.

272 Vgl. S. 254, A. 261.

273 Vgl. S. 252 mit A. 57 (bes. 12.145.5c: upavāsakṛśo).

274 Vyāsa begeht tapas bzw. yoga wegen eines Sohnes; seine Bemühungen zielen darauf ab, Mahādeva gnädig zu stimmen; vgl. 12.310.11-29.

9.5.3. anilāśana[275]

1.81.16b:	ṣaṇmāsān anilāśanaḥ/	(Yayāti)[276]
13.15.5d:	... anilāśanaḥ//	(Kṛṣṇa)[277]

9.5.4. nirāhāra[278]

1.27.9b:	nirāhārāṃs .../	(die Vālakhilyas)[279]
1.41.3a:	... nirāhāraḥ	(Jaratkāru)[280]
1.101.13c:	nirāhāro ...	(Māṇḍavya)[281]
3.163.15cd:	nirāhāras tṛtīye 'tha māse ...//	(Arjuna)[282]
5.187.19a:	nirāhārā ...	(Ambā)[283]

275 Didaktisches Material: Die drei Kasten der dvijas sollen als munis im Walde leben; ein vānaprastha wird als phalamūlānilabhuj charakterisiert (14.35.32). - Früher, so 12.155.3, hätten die durch tapas Vollendeten, die von phalamūlānilāśana gelebt hatten, die drei Welten gesehen.

276 Vgl. A. 73 (164), S. 282, S. 284.

277 Angeregt durch Upamanyus Erzählung, begeht Kṛṣṇa Askese, um Mahādeva zu sehen; zur Stufenfolge der Askeseübung vgl. 13.15.5-6:
1. Monat: phalāhāra,
2. Monat: salilāśana,
3. Monat)
4. Monat): anilāśana; während dieser Zeit steht Kṛṣṇa mit erhobenen Armen unermüdlich auf einem Fuß (vgl. S. 258).
5. Monat)

278 Vgl. auch anaśnatī (5.192.22c, S. 291).
Für das Wort anaśana scheint es nur didaktische Belege zu geben, vgl. z.B. 13.106.3, 41. Zu anāśaka vgl. z.B. 13.7.18; 13.57.14. Vgl. auch 12.155.10 (tapo nānaśanāt param) oder Stellen, an denen von tyaktāhāra die Rede ist (wie z.B. in 12.176.7).

279 Vgl. auch 14.95.6 (S. 114).

280 Vgl. A. 56 (42), S. 284. - Auch die Yāyāvaras, Jaratkārus Vorväter, sind nirāhāra, dies jedoch nicht freiwillig, sondern infolge ihres Sturzes in die Erde/Hölle (vgl. 1.41.5, A. 58 (43)).

281 Kontext
1.101.13c-e: nirāhāro 'pi viprarṣir maraṇaṃ nābhyupāgamat/
dhārayām āsa ca prāṇān.

282 Die verschärfende Stufenfolge der Askeseübung wird in den Versen 3.163.14-16 geschildert (vgl. auch A. 100 und S. 283):
1. Monat: mūlaphalāśana,
2. Monat: jalaṃ bhakṣ-°,
3. Monat: nirāhāra,
4. Monat: ūrdhvabāhu. (Dies ist offenbar eine neue, keine begleitende Methode der Verschärfung.)
Vgl. auch die Version in 3.39.21-23 (A. 252).

283 Vgl. A. 262. Man beachte bes.
5.187.20cd: udavāsaṃ nirāhārā pārayām āsa ...//.

(9.5.4. Fortsetzung)

13.14.66ab: nirāhārā bhayād atres trīṇi varṣaśatāny api/ (Atris Frau)[284]

15.5.22b: nirāhāro .../ (Dhṛtarāṣṭra)[285]

15.33.16a: ... nirāhāraḥ (Vidura)[286]

10. Wirkung der Askese auf den Körper (kṛś, śuṣ u.ä.)

Die verschiedenen anstrengenden Askesetechniken wirken sich natürlich auf den körperlichen Allgemeinzustand aus, dies um so mehr, als gleichzeitig Nahrungsbeschränkung bis hin zum völligen Verzicht auf jede Nahrung ein essentieller Bestandteil asketischer Lebensführung und erst recht jeder Askeseübung ist. Die Texte erwähnen denn auch mit zahlreichen Hinweisen die körperliche Verfassung der Asketen. Abgesehen von allgemeinen Aussagen zu Erscheinungen wie Entkräftung, Erschöpfung oder (Körper-)Schwäche[287], werden am häufigsten - indem auf den ganzen Körper und/oder bestimmte Körperteile (Glieder, Haut, Fleisch, Sehnen, Blut, Knochen u.a.) Bezug genommen

5.187.37: kadācit aṣṭame māsi kadācid daśame tathā/
na prāśnītodakam api punaḥ sā varavarṇinī//.
Zu Ambās Askese gehört auch eine Reise zu den tīrthas, vgl. 5.187.23-28, 38.

284 Kontext
13.14.66cd: aśeta musaleṣv eva prasādārthaṃ bhavasya sā//.
Vgl. auch 13.14.65, 67: Atris Frau verläßt ihren Mann, begibt sich unter den Schutz (śaraṇa) von Mahādeva und erhält nach der in 13.14.66 beschriebenen Übung von dem Gott die Zusage, (ohne Beteiligung eines Mannes) einen Sohn zu erhalten. Das Wort tapas kommt nicht vor.

285 Kontext (vgl. auch A. 269)
15.5.12ab: bhūmau śaye japyaparo darbheṣv ajinasaṃvṛtaḥ.

286 Vgl. S. 281, A. 270, S. 292.

287 Vgl. Punkt 8. (S. 266) und Punkt 9.1. (S. 268-269); vgl. auch auf S. 269 die Stellen 9.39.23cd und 12.117.9b (upavāsakṛśo 'balaḥ). Auch Alter oder Krankheit wird gelegentlich erwähnt, vgl. z.B. 3.109.7; 3.122.20; 3.123.8; 3.186.2; 3.192.1; man beachte auch 3.135.30 (vgl. A. 37 (125)): anekaśatavarṣasya durbalasya sayakṣmaṇaḥ, und bes.
9.51.10: sā nāśakad yadā gantuṃ padāt padam api svayam/
cakāra gamane buddhiṃ paralokāya vai tadā//. (Vgl. A. 306)
Man beachte auch RV I.179.1 (vgl. dazu S. 90). - Aufschlußreich ist jedoch auch die Vorstellung, daß trotz der Schwäche des Körpers die Macht des Asketen zunimmt, wie dies z. B. in 1.179.12 zum Ausdruck kommt:
abbhakṣā vāyubhakṣāś ca phalāhārā dṛḍhavratāḥ/
durbalā hi balīyāṃso viprā hi brahmatejasā//.

wird - Phänomene wie Abmagern (kṛś, kṛśa, karśita), Ausdörren/Austrocknen (śuṣ, śuṣka, śoṣita, kṣāma) oder Abgezehrtsein (kṣīṇa) erwähnt; hier eine Auswahl:

1.27.9: pralīnān[288] sveṣv ivāṅgeṣu nirāhārāṃs tapodhanān/ kliśyamānān mandabalān goṣpade saṃplutodake//. (die Vālakhilyas)

1.32.5c: pariśuṣkamāṃsatvaksnāyuṃ (Śeṣa)

1.41.3ab: vāyubhakṣo nirāhāraḥ śuṣyann ahar ahar muniḥ/ (Jaratkāru)[289]

1.86.16ab: tapasā karśitaḥ kṣāmaḥ kṣīṇamāṃsāsthiśoṇitaḥ/[290]

1.110.31c: kṛśaḥ parimitāhāraś (Pāṇḍu)[291]
1.110.32cd: tapasā duścareṇedaṃ śarīram upaśoṣayan//

3.13.13b: kṛśo dhamanisaṃtataḥ/ (Kṛṣṇa)[292]

3.32.35a: kṛśāṅgāḥ ... (allgemein/didaktisch: die dvijas)[293]

3.38.31d: ... kṛśam// (ein tapasvin, in Wirklichkeit Śakra/Indra)

3.100.8b: niyatāhārakarśitāḥ/ (munis)[294]

3.119.15a: sa kṣutpipāsādhvakṛśas tarasvī (Arjuna)[295]

3.122.11c: kṣāmakaṇṭhaś ... (Cyavana)[296]

3.126.12a: śuṣkakaṇṭhaḥ pipāsārtaḥ (König Yuvanāśva)[297]

3.155.90ab: ... tīvratapasaṃ kṛśaṃ dhamanisaṃtatam/ (rājarṣi Ārṣṭiṣeṇa)

288 Vgl. PW pra-lī: "sich verstecken/sich auflösen in [mit Lokativ]". Die daumengroß gedachten Vālakhilyas (vgl. die Beschreibung in 1.27.8) sind "gleichsam in ihren eigenen [kleinen] Körpern versteckt/aufgelöst/geschwunden".

289 Vgl. S. 42.

290 Allgemein/didaktisch; vgl. S. 171-172.

291 Vgl. S. 158, 252.

292 Vgl. S. 256.

293 Kontext
3.32.35: ... suvratāś caiva tapasā dagdhakilbiṣāḥ/ ... dvijāḥ//.

294 Kontext 3.100.1-11. Die im Ozean verborgenen Kāleyas vernichten überall die Asketen, weil tapas die Welten in Gang hält (3.99.20ab: lokā hi sarve tapasā dhriyante tasmāt tvaradhvaṃ tapasaḥ kṣamāya). Vgl. dazu S. 92-95 (Agastya trinkt den Ozean leer, damit die Kāleyas vernichtet werden können). Vgl. auch A. 256.

295 Vgl. auch 3.119.16c: śītoṣṇavātātapakarśitāṅgo.

296 Vgl. auch A. 62; Kontext
3.122.11cd: ... ca brahmarṣis tapobalasamanvitaḥ/.

297 Dies ist keine tapas-Übung, sondern die unfreiwillige Entbehrung infolge einer Jagd; vgl. auch 3.126.13ab: tasya śrāntasya śuṣkeṇa kaṇṭhena krośatas tadā; vgl. auch 3.126.7-8 und A. 652.

(10. Fortsetzung)

3.195.2ab: atiṣṭhad ekapādena kṛśo dhamanisaṃtataḥ/ (Dhundhu)[298]

5.187.19a: nirāhārā kṛśā rūkṣā (Ambā)[299]

5.192.22cd: anaśnatī bahutithaṃ śarīram upaśoṣayat// (Śikhaṇḍī, f.)[300]

7.41.12cd: kṣutpipāsātapasahaḥ kṛśo dhamanisaṃtataḥ/ (König Jayadratha)[301]

7.172.53cd: aśoṣayat tadātmānaṃ vāyubhakṣo ...// (Nārāyaṇa)[302]

8.24.5cd: tapasā karśayām āsur dehān svāñ [ś...] // (die drei Söhne von asura Tāraka)[303]

9.39.23cd: niyamaiś copavāsaiś ca karśayan deham ātmanaḥ// (Viśvāmitra)[304]

9.40.2ab: tapasā ghorarūpeṇa karśayan deham ātmanaḥ/ (Baka Dālbhya)[305]

9.51.9: ... śramānvitā/
... tapasā caiva karśitā// (Kuṇi Gārgyas Tochter)[306]

298 Kontext (vgl. auch S. 256)
3.195.1cd: sa tapo 'tapyata mahan mahāvīryaparākramaḥ//.

299 Vgl. S. 249, 285.

300 Vgl. S. 359-360 (Ambā bzw. Śikhaṇḍī/Śikhaṇḍin).

301 Kontext (vgl. auch A. 56) 7.41.11cd: mānāt sa taptavān rājā varārthī sumahat tapaḥ. Obwohl an dieser Stelle ausdrücklich von tapas die Rede ist, weisen die sich unmittelbar daran anschließenden Verse Vorstellungen auf, die eher auf yoga schließen lassen; 7.41.12ab: indriyāṇīndriyārthebhyaḥ priyebhyaḥ saṃnivartya saḥ; am "Ende des Schlafes" (svapnānte, 7.41.13; im Traum?) erscheint dem König schließlich Hara/Śiva und gewährt ihm, allen Pāṇḍavas (außer Arjuna) im Kampfe standhalten zu können; vgl. dazu 3.256.25-29.

302 Vgl. S. 260, 286.

303 Nachdem die Götter im Kampf gegen die Asuras siegreich waren, begehen die drei Söhne des Tāraka (Tārākṣa, Kamalākṣa und Vidyunmālin, 8.24.4) Askese, um den vara "Unbesiegbarkeit" zu erlangen (8.24.5ab: tapa ugraṃ samāsthāya niyame parame sthitāḥ).

304 Vgl. A. 264.

305 Vgl. A. 32.

306 Die Asketin ist eine mānasī sutā des ṛṣi Kuṇi Gārgya; ein Name ist nicht überliefert (vgl. S. 329); sie begeht folgende tapas-Übung:
9.51.5cd: mahatā tapasogreṇa kṛtvāśramam aninditā//.
9.51.6: upavāsaiḥ pūjayantī pitṝn devāṃś ca sā purā/
tasyās tu tapasogreṇa mahān kālo 'tyagān ...//.
9.51.8: tataḥ sā tapasogreṇa pīḍayitvātmanas tanum/
pitṛdevārcanaratā babhūva vijane vane//.
9.51.9: sātmānaṃ manyamānāpi kṛtakṛtyaṃ śramānvitā/
vārddhakena ca ... tapasā caiva karśitā//.
9.51.10 ist bereits in A. 287 zitiert. - Obwohl die Asketin aber dieses paramakaṃ tapas befolgt hat, hat sie doch "keine Welten ersiegt" (na tu lokās tvayā jitāḥ), weil sie nicht geheiratet hat: So belehrt Nārada sie (9.51.11-12). Daraufhin verspricht sie demjenigen ṛṣi, der bereit ist, eine Nacht mit ihr zu verbringen und die Ehe zu vollzie-

(10. Fortsetzung)

9.62.22d:	tapasogreṇa karśitā//	(Gāndhārī)
12.126.6b:	kṛśam uccam atīva ca/	(Tanu)[307]
12.143.7:	kṣutpipāsātapasahaḥ kṛśo dhamanisaṃtataḥ/ upavāsair vividhaiś cariṣye pāralaukikam//(ein Vogelfänger)[308]	
13.14.16:	tvayā dvādaśa varṣāṇi vāyubhūtena śuṣyatā/ ārādhya paśubhartāraṃ rukmiṇyā janitāḥ sutāḥ//	(Vāsudeva/Kṛṣṇa)[309]
13.30.2:	suduṣkaraṃ vahan yogaṃ kṛśo dhamanisaṃtataḥ/ tvagasthibhūto ...//	(Mataṅga)[310]
15.25.17a:	tvagasthibhūtaḥ pariśuṣkamāṃso	(Dhṛtarāṣṭra)[311]
15.33.16ab:	vāyubhakṣo nirāhāraḥ kṛśo dhamanisaṃtataḥ/	(Vidura)[312]
15.44.38ab:	ihaiva śoṣayiṣyāmi tapasāham kalevaram/	(Sahadeva)
15.45.13cd:	tvagasthimātraśeṣaḥ sa ṣaṇmāsān abhavan nṛpaḥ/(Dhṛtarāṣṭra)[313]	

11. Das äußere Erscheinungsbild der Asketen (valka(la), cīra, carman, ajina, jaṭā u.a.)

Viele epische Belege lassen keinen Zweifel daran, daß Asketen in aller Re-

hen, die Hälfte ihres tapas (9.51.13). Gālavas Sohn (oder ein Abkömmling von Gālava?) namens Śṛṅgavant ist dazu bereit; in der Hochzeitsnacht wird die alte Asketin wieder jung und strahlend schön (9.51.14 ff.).

307 Kontext (zum Namen tanu vgl. z.B. 9.51.8/A. 306; vgl. auch A. 113):
12.126.7cd: kṛśatā cāpi ... na dṛṣṭā tādṛśī kvacit//.
12.126.8: śarīram api ... tasya kāniṣṭhakāsamam/
grīva bāhū tathā pādau keśāś cādbhutadarśanāḥ//.
12.126.9ab: śiraḥ kāyānurūpaṃ ca karṇau netre tathaiva ca/.

308 Vgl. A. 57.

309 Vgl. A. 267.

310 Vgl. S. 230, 257.

311 Dhṛtarāṣṭra begeht zusammen mit Gāndhārī und Kuntī in Vyāsas āśrama tapas, das hier als Bestandteil des āraṇyako vidhi bezeichnet wird (15.25.12-13, A. 221); vgl. auch A. 157.
15.25.16: karmaṇā manasā vācā cakṣuṣā cāpi te .../
saṃniyamyendriyagrāmam āsthitāḥ paramaṃ tapaḥ//.
15.25.17cd: sa pārthivas tatra tapaś cacāra maharṣivat tīvram apetadoṣaḥ//.
Auch Vidura und Saṃjaya folgen Dhṛtarāṣṭras Beispiel, vgl. bes.
15.25.18cd: ... upācarad ghoratapo jitātmā tadā kṛśo ...//.

312 Viduras Askese am Ende seines Lebens (vgl. S. 281, 287); man beachte bes. tapo ghoraṃ samāsthitaḥ (15.33.15d) und vītāmukhaḥ kṛśaḥ (15.33.17b).

313 Vgl. bes. 15.45.12 (A. 221); A. 103, S. 269, 283, 287.

gel als Asketen erkannt worden sind, obwohl sich nach den Beschreibungen des Epos Asketen, Brahmanen und brahmacārins in ihrem äußeren Erscheinungsbild ganz außerordentlich geähnelt haben müssen. Das erzählende epische Material gibt jedoch keinen Aufschluß darüber, in welcher Weise eindeutige Zuordnungen zur einen oder anderen 'Gruppe' ermöglicht worden sind. Mit Farbe oder Asche aufgetragene Male oder Zeichen (puṇḍras) - wie man sie beispielsweise heute noch in Indien an Asketen beobachten kann - sind im erzählenden Material nicht bezeugt, obwohl manchmal "Schmutz" oder "Staub" als Charakteristikum von Asketen erwähnt wird. Eine einheitliche oder 'uniforme' Kleidung, wie man sie etwa von buddhisthischen Mönchen her kennt, hat es offenbar für die Asketen ebenfalls nicht gegeben[314], was damit zusammenhängen mag, daß eine irgendwie 'monastisch' geartete Organisation der altindischen Asketen fehlt, denn die 'Asketensiedlung' (āśrama) ist ja keine klösterliche Lebensgemeinschaft. Wir können also nur vermuten, daß ein Komplex von verschiedenen Merkmalen einen solchen Gesamteindruck hervorgerufen hat, daß ein jeder, der ihn sah, wußte, daß es sich um einen Asketen handelte. Insgesamt jedenfalls wird das äußere Erscheinungsbild von Asketen als so unverwechselbar geschildert, daß oft auch berichtet wird, jemand habe sich als Asket verkleidet bzw. trete in Gestalt eines Asketen auf.[315]

Dem einzelnen Asketen scheint es in der Tat weitgehend selbst überlassen geblieben zu sein, nach welchen Richtlinien er sein Leben führt, welche religiösen oder spirituellen Vorstellungen er hat und auch, welches Erscheinungsbild er bevorzugt; einheitliche, verbindliche Normen für alle Asketen

314 Didaktisches Material enthält natürlich auch Vorschriften in bezug auf Kleidung (vgl. z.B. 14.46.4-6, 10, 15), aber auch hier kann von einer 'uniformen' Asketenkleidung nicht die Rede sein.

315 In Verkleidung leben die Pāṇḍavas während ihres Waldexils, vgl. z.B. 1.144.3 (S. 295, 297, A. 544); 1.157.1; 1.175.3 (als brahmacārins; vgl. auch 1.176.7); gerade das Beispiel der Pāṇḍavas, die an den vorgenannten Stellen mal als Asketen, mal als Brahmanen, mal als brahmacārins bezeichnet werden, nährt aber auch Zweifel, ob wirklich immer Asketen von Brahmanen bzw. brahmacārins zu unterscheiden gewesen sind. Anders verhält es sich bei den folgenden Beispielen, bei denen immer von Asketen die Rede ist, Nāgas als Asketen: 1.39.23 (tāpasarūpeṇa); Śakuntalā: 1.68.18, 76, 77, 80 (duṣṭatāpasi, Vok.); Agni: 1.219.36 (dehavān, jaṭī; vgl. auch 1.214.30-32); Indra: 3.135.30 (tapasvinah, A. 37 (125)); Sahadeva: 3.119.18 (tapasvinaṃ tāpasaveṣarūpam); Rāvaṇa: 3.262.16 (yatir bhūtvā, vgl. S. 301); Sītā: 3.264.42; (Froschkönig) Āyu: 3.190.32 (Prosa, maṇḍūkarāṭ tāpasaveṣadhārī); vgl. auch Scharfe, bes. S. 242-245, 252-253, 261, 272-275 (Asketen als Spione).

hat es nicht gegeben. Die Texte weisen aber in stillschweigender Übereinstimmung darauf hin, daß z.B. hinsichtlich der Kleidung bestimmte Materialien, aus denen sie hergestellt ist, für angemessener oder schicklicher gehalten werden als andere; dabei dürfte der Gedanke eine Rolle gespielt haben, daß asketische Kleidung sich durch Derbheit, Schlichtheit und Schmucklosigkeit auszeichnen sollte, denn die Kleidung der Asketen ist ja zweckbestimmt und gewissermaßen ein äußerliches Symbol für asketische Bedürfnislosigkeit und Besitzlosigkeit. Das Material, aus dem die Kleidung (ambara, veṣa, vāsas, saṃvīta u.ä.) von Asketen bestehen kann, stammt teils (wie valka(la) oder cīra) von Pflanzen, teils (wie carman oder ajina) von Tieren.[316]

Neben dem bekleideten Asketen wird auch der unbekleidete bzw. nackte Asket erwähnt;[317] es gibt allerdings nur spärliche Belege, so daß man davon ausgehen kann, daß dies wohl nicht die Regel gewesen ist. Die didaktische Stelle 1.86.12[318] schreibt beispielsweise für den idealen āraṇyo muniḥ immerhin noch ein Lendentuch (kaupīna) vor.

Neben der Kleidung sind Haartracht und bestimmte Utensilien[319] (wie Stock, Wassertopf und Bettelschale) von Interesse. Die Haartracht wird in aller Regel durch das Wort jaṭā bezeichnet. Dieses Wort wird meistens als "Haarflechte" übersetzt, obwohl der Ausdruck irreführend sein kann, nämlich dann, wenn impliziert wird, daß die Haare (absichtlich) geflochten worden

316 Die exakte biologische Bestimmung der Materialien steht meines Wissens noch aus; für den Begriff valkala ist allerdings von Emeneau ein Versuch unternommen worden, der aber gerade auch die Schwierigkeiten solcher Bemühungen aufzeigt (vgl. zur Problematik auch z.B. Meulenbeld /Hinweis in A. 164/).
Das PW verzeichnet z.B. für valka(la) u.ä. folgende Bedeutungen: valka: Bast, Splint; ein best. Baum, eine Art Lodhra; valkala = valka: Bast, Splint; ein Gewebe von Bast, aus Bast verfertigtes Gewand; n. Cassiarinde; valkalavant: adj. ein Gewand aus Bast tragend; valkalin: wie eben; adj. Bast haben, - liefernd.

317 Vgl. z.B. 1.3.136: nagnaṃ śramaṇam (Takṣaka in Verkleidung); und
3.246.11cd: durvāsā ... digvāsās tam athābhyājagāma ha//.
3.246.12: bibhrac cāniyataṃ veṣam unmatta iva .../
vikacaḥ paruṣā vāco vyāharan vividhā muniḥ//.(Durvāsas)
Man beachte auch die appellative Bedeutung des Namens durvāsas ("schlecht gewandet") sowie das Textstück 13.144.12-46. Wegen möglicher Pāśupata-Elemente vgl. z.B. Hara, Transfer, S. 394, mit Verweis auf D. H. H. Ingalls, Cynics and Pāśupatas: The Seeking of Dishonour. The Harvard Theological Review 55, 1962 /S. 281-298/. - Vgl. unter diesem Gesichtspunkt auch z.B. 13.17.33; 14.6.18, 22; 14.46.49-51 (didaktisch).

318 Vgl. A. 94 (170).

319 Vgl. S. 301.

sind. Recht eigentlich charakterisiert jaṭā jedoch das ungekämmte, ungepflegte Haar des Asketen, das durch Wasser, Sonneneinstrahlung und Staub ausgebleicht und gänzlich verfilzt ist. Die jaṭā-tragenden Asketen lassen also ihre Haare wild wachsen; das trifft vermutlich auch auf ihren Bart (śmaśru) zu. Daneben wird aber auch vereinzelt vom geschorenen/kahlen Asketen berichtet, der demnach alle Kopf- (und Gesichts- ?) Haare entfernt (schert/abschabt/auszupft?).

Eine kurze Auswahl von Belegen:

valka(la):

1.110.30:	... tapyamāno mahat tapaḥ/ valkalī phalamūlāśī cariṣyāmi mahāvane//	(Pāṇḍu)[320]
1.144.3:	jaṭāḥ kṛtvātmanaḥ sarve valkalājinavāsasaḥ/ saha kuntyā mahātmano bibhratas tāpasaṃ vapuḥ//	(die Pāṇḍavas)[321]
1.201.7b:	jaṭāvalkaladhāriṇau/	(Sunda + Upasunda)[322]
3.61.60ab:	valkalājinasaṃvītair munibhiḥ .../ (bestimmte Asketen [munis, tāpasas] in einem āśrama)	
3.95.10ab:	tataś cīrāṇi jagrāha valkalāny ajināni ca/	(Lopāmudrā)[323]
3.226.19d:	valkalājinavāsasam/	(Arjuna)[324]
13.130.12a:	cīravalkalasaṃvītair	(didaktisch)
15.5.20c:	cīravalkalabhṛd ...	(Dhṛtarāṣṭra)[325]

cīra:

1.32.5d:	jaṭācīradharaṃ ...//	(Śeṣa)[326]
1.110.31d:	cīracarmajaṭādharaḥ//	(Pāṇḍu)[327]
3.25.20b:	... cīrajaṭādharāṇām/ (Scharen von siddhas und ṛṣis am Fluß Bhogavatī)	

320 Vgl. S. 158.

321 Die Pāṇḍavas und Kuntī auf der Flucht; keine Askeseübung.

322 Vgl. A. 248.

323 Vgl. S. 82.

324 So stellt sich Duryodhana das Leben der verbannten Pāṇḍavas vor. Vgl. auch 3.226.20b (Draupadī).

325 Vgl. S. 287.

326 Vgl. S. 284.

327 Vgl. S. 158.

(cīra, Fortsetzung)

3.28.14: yā vai tvā kauśikair vastraiḥ śubhrair bahudhanaiḥ purā/[328]
drṣṭavaty asmi rājendra sā tvā paśyāmi cīriṇam//

3.39.21ab: darbhacīraṃ nivasyātha daṇḍājinavibhūṣitaḥ/ (Arjuna)[329]

3.91.26: kaṭhināni samādāya cīrājinajaṭādharāḥ/
abhedyaiḥ kavacair yuktās tīrthāny anvacaraṃs tadā//[330]

3.119.5cd: yudhiṣṭhiro yatra jaṭī mahātmā
vanāśrayaḥ kliśyati cīravāsāḥ//[331]

3.145.29b: cīrakṛṣṇājināmbaraiḥ/ (Bewohner eines bestimmten āśrama)

3.151.15: munivesadharaś cāsi cīravāsāś ca lakṣyase/[332]

3.185.6ab: ... tapasyantam ārdracīrajaṭādharam/ (Manu Vaivasvata)[333]

12.292.9a: cīradhāraṇam ... (didaktisch)[334]

carman:

Vgl. 1.110.31d (s. cīra); 9.44.88d.

2.48.8f: kirātāś carmavāsasaḥ// (die Kirāta-Könige im Himavant)[335]

13.130.12b: mṛgacarmanivāsibhiḥ/ (didaktisch)[336]

328 Keine Askeseübung; Draupadī klagt, daß die Pāṇḍavas ein ärmliches und beschwerliches Leben im Walde führen müssen; man beachte im obigen Zitat besonders den Gegensatz zur früheren luxuriösen Kleidung.

329 Vgl. A. 252.

330 Die Pāṇḍavas und Draupadī begeben sich auf eine Reise zu den tīrthas. Man beachte, daß die Prinzen hier neben der asketischen Kleidung auch "undurchdringliche Panzer" tragen.

331 Pilgerreise der Pāṇḍavas (Metrum: Triṣṭubh).

332 Keine Askeseübung: Bhīma befindet sich im 'Park' von Kubera; obwohl asketisch gekleidet, trägt er noch sein Schwert und den Schmuck (vgl. 3.151.11-12).

333 Vgl. A. 46.

334 Diese didaktische Partie behandelt die subjektiven (d.h. falschen) Vorstellungen, die ein Unwissender hat; so unterscheidet ein solcher Mensch z.B. in bezug auf Kleidung nicht das Wesentliche vom Unwesentlichen; gleichermaßen mit Unverständnis betrachtet er daher asketische und nicht-asketische Kleidung. - Diese Stelle wurde vor allem angeführt, weil sich aus dem Textzusammenhang eine Aufzählung von Materialien ergibt, vgl. z.B.
12.292.8a: ekavāsāś ca durvāsāḥ.
12.292.11d: kṣaumakṛṣṇājināni ca//.
12.292.12: śāṇīvālaparīdhāno vyāghracarmaparicchadaḥ/
siṃhacarmaparīdhānaḥ paṭṭavāsās tathaiva ca//.
12.292.13: kīṭakāvasanaś caiva cīravāsās tathaiva ca/
vastrāṇi canyāni bahūny abhimanyaty abuddhimān//.

335 Vgl. A. 174.

336 Vgl. A. 27.

ajina:

Auch in nicht von Asketen handelndem Kontext wird ajina bzw. kṛṣṇājina häufig erwähnt, vgl. z.B.

1.120.15 (Kṛpa und Kṛpī, die Zwillingskinder von Śaradvat Gautama)

1.123.18 (Ekalavya, Sohn eines Niṣāda-Königs)

1.144.3 (die Pāṇḍavas; vgl. auch valka; vgl. auch 1.179.2: Brahmanen; 1.181.1; 2.66.18: brahmacārins; 2.67.9, 11; 2.68.1, 2, 9, 11; 3.28.4, 7; 3.91.26; 3.226.19, 20; vgl. auch A. 315)

3.7.11 (Yudhiṣṭhira; vgl. auch 3.11.12)

Schon aus diesen wenigen Belegen geht hervor, daß ajina-Felle besonders auch von Brahmanen und brahmacārins getragen werden können.[337]

Ausschlaggebend für das Tragen des ajina-Felles dürften Vorstellungen bezüglich seiner magischen Reinheit oder Reinigungskraft gewesen sein; als Bekleidung oder Requisit des yajamāna bzw. dīkṣita kommt diesem Fell seit altersher eine sakral-magische Bedeutung zu.[338]

Von Interesse ist im Zusammenhang mit ajina aber auch die Beobachtung, daß ajina-bekleidete Asketen im Walde Gefahr laufen, mit einem (gefährlichen/wilden) Tier verwechselt zu werden, weswegen es hin und wieder zu tödlichen Unfällen kommt.[339]

ajina in asketischem Kontext:

1.117.19: ... vṛddhatamaḥ ... jaṭājinī/ ... maharṣir ...//[340]

2.36.7a: ... ajinaṃ kṛṣṇaṃ (Nārada)

3.39.21ab: darbhacīraṃ nivasyātha daṇḍājinavibhūṣitaḥ/ (Arjuna)

3.61.60a: vgl. valka

3.95.10ab: vgl. valka

3.111.10ab: kauśyāṃ ... kṛṣṇājinenā-.../ (Ṛśyaśṛṅga bietet dem Gast ein Sitzkissen an)

337 Vgl. z.B. 14.46.1-7; vgl. auch S. 399.

338 Vgl. auch Hillebrandt, Ritual-Literatur, zum Fell als Obergewand des Schülers (o.c., S. 51-52). Vgl. auch ERE, Bd. 8, S. 315 ("Magic, Vedic"): "... the skins of various animals communicate the characteristic quality attributed to them: one who seats himself ... on that of a black antelope /acquires/ sanctity ..." - Auf die Ähnlichkeit zwischen brahmacārin und dīkṣita weist Heesterman, S. 24-25, hin.

339 Vgl. z.B. 3.139.4 ff.; 3.182.4; 3.205.25 ff. - Es wäre hier auch noch 1.109.24 zu erwähnen, nach welcher Stelle der ṛṣi Kiṃdama ein mṛgaveṣadhara ist, wohingegen er nach 1.109.7 "in Gestalt eines mṛga" (mṛgarūpeṇa) auftritt.

340 Es handelt sich um einen der "göttergleichen" (devakalpa) maharṣis, von denen die Pāṇḍavas nach Hastināpura gebracht werden (vgl. A.168 (185)).

(ajina, Fortsetzung)

3.139.4cd: kṛṣṇājinena saṃvītaṃ dadarśa pitaraṃ vane/
(Parāvasu sieht seinen Vater Raibhya)[341]

3.145.29b: cīrakṛṣṇājināmbaraiḥ/
(bestimmte maharṣis bzw. yatis in einem āśrama, 3.145.30)

3.182.4cd: kṛṣṇājinottarāsaṅgaṃ dadarśa munim antake/
(Sohn von Tārkṣya Ariṣṭanemi)[342]

jaṭā/jaṭin/jaṭila:[343]

Aus den vorgenannten Belegen geht bereits hervor, daß jaṭā häufig - oft sogar als Bestandteil eines Kompositums - im Zusammenhang mit cīra, valka(la) oder ajina genannt wird (vgl. z.B. 1.32.5; 1.110.31; 1.117.19; 1.201.7; 3.25.20; 3.91.26; 3.119.5; 3.185.6). Aber die Wörter jaṭā/jaṭin/jaṭila kommen auch selbständig vor:

1.100.5ab:	... kapilā jaṭā .../	(Vyāsa)
1.214.31b:	... jaṭādharaḥ/	(Pāvaka/Agni als Brahmane)
3.38.31d:	piṅgalaṃ jaṭilaṃ ...//	(Indra als tapasvin)
3.39.24cd:	vidyudambhoruhanibhā jaṭās ...//	(Arjuna)
3.162.10ab:	jaṭilaṃ devarājasya tapoyuktam akalmaṣam/	(Indra)
5.187.19b:	jaṭilā .../	(Ambā)
15.33.17b:	... jaṭī	(Vidura)

In 3.154.4 wird übrigens ein menschenfressender (narāśana, 3.154.12d) Rākṣasa namens Jaṭāsura erwähnt, der sich den Pāṇḍavas gegenüber als mantra- und waffenkundiger Brahmane ausgibt (3.154.32); allerdings geht nirgends aus der Erzählung hervor, ob er seinen Namen etwa wegen asketischer Verdienste erhalten hat.

Haare/Nägel:

Sieht man von jaṭā bzw. śmaśru (s.u.) ab, so werden Haare/Kopfhaare (keśa) bzw. Haare/Körperhaare (roman/loman) und Nägel (nakha) nur gelegentlich er-

341 Vgl. S. 137, man beachte bes.
3.139.5cd: carantaṃ gahane 'raṇye mene sa pitaraṃ mṛgam//.
3.139.6ab: mṛgaṃ tu manyamānena pitā vai tena hiṃsitaḥ/.

342 Ein Haihaya-König auf der Jagd hält Tārkṣyas Sohn für ein mṛga und tötet ihn, 3.182.3-4, bes. sa tena nihato 'raṇye manyamānena vai mṛgam.

343 Auch jaṭā gehört zu den Charakteristika für Brahmanen und brahmacārins, vgl. z.B. 1.1.71.

(Haare/Nägel, Fortsetzung)

wähnt, etwa zur Beschreibung des Asketen Vibhāṇḍaka Kāśyapa in 3.111.19 (romabhir ā nakhāgrāt) oder in der didaktischen Partie 12.236.26 (keśalomanakhān vāpya vānaprastho munis tataḥ).[344]

Bart (śmaśru):[345]

1.100.5c:	babhrūṇi caiva śmaśrūṇi	(Vyāsa)
1.214.30c:	haripiṅgo hariśmaśruḥ	(Pāvaka/Agni als Brahmane)
3.287.4d:	śmaśrudaṇḍajaṭādharaḥ//	(Durvāsas)[346]

kahl/geschoren (vikaca, muṇḍa):[347]

1.110.7cd:	caran bhaikṣaṃ munir muṇḍaś cariṣyāmi mahīm imām//	(Pāṇḍu)
3.246.12cd:	vikacaḥ ... muniḥ//	(Durvāsas)[348]
3.262.16ab:	... yatir bhūtvā muṇḍaḥ .../	(Rāvaṇa)

Nacktheit (nagna, digvāsas):[349]

1.3.136 (1):	... nagnaṃ śramaṇam ...	(Takṣaka in Verkleidung)[350]
3.246.11c:	... digvāsās	(Durvāsas)[351]
14.5.6cd:	... digvāsā vanavāsam arocayat/	(Saṃvarta)[352]
15.33.17c:	digvāsā maladigdhāṅgo	(Vidura)

Schmutz/Staub (mala, paṅka, pāṃsu):[353]

1.110.8a:	pāṃsunā samavacchannaḥ	(Pāṇḍu, muni)[354]

344 Vgl. auch die didaktische Stelle 3.186.40-41; allerdings wird nicht klar, ob sich nakharomāṇi auf muni aus Vers 40 oder auf brahmacārin aus Vers 41 bezieht.

345 Vgl. auch 14.46.15b: keśaśmaśru ca dhārayan (didaktisch).

346 Vgl. A. 317.

347 Vgl. auch 12.18.34

348 Vgl. A. 317.

349 Wie A. 347.

350 Prosatext; an dieser Stelle wird beiläufig erwähnt, daß Uttaṅka sich spontan mit Wasser reinigt, nachdem er den nackten Asketen gesehen hat; es wird also impliziert, daß Nacktheit als etwas Verunreinigendes betrachtet wird (vgl. van Buitenen, MBh-Übers., Bd. 1, S. 440).

351 Vgl. A. 317.

352 Vgl. auch 14.6.18 (digvāsā) und 14.6.22 (unmattaveṣaṃ).

353 Vgl. A. 50.

354 Vgl. A. 19 (148).

(Schmutz/Staub, Fortsetzung)

1.201.7c:	malopacitasarvāṅgau	(Sunda + Upasunda)
3.28.13c:	... paṅkamalādigdhaṃ	(die Pāṇḍavas)[355]
3.119.19cd:	so 'yaṃ vane mūlaphalena jīvañ jaṭī caraty adya malācitāṅgaḥ//	(Nakula)
5.187.19b:	... malapaṅkinī/	(Ambā)
15.33.17c:	... maladigdhāṅgo	(Vidura)

Farben:[356]

Da noch problematisch ist, auf welchen Ausschnitt aus dem Farbspektrum sich die Bezeichnungen wirklich beziehen, werden im folgenden die Bedeutungen angegeben, die im PW verzeichnet sind; dies ist ohnehin ein Aspekt des Themas, der in dieser Arbeit nur am Rande interessiert:

kapila:	bräunlich, rötlich
kṛṣṇa:	schwarz
kāṣāya:	rotbraun, braunrot
piṅga:	rotbraun
babhru:	rotbraun
hari:	fahl, gelblich, gelb; grünlich, grün.

Farben aus bereits zitierten Belegstellen:

1.100.5:	tasya kṛṣṇasya kapilā jaṭā dīpte ca locane/ babhrūṇi caiva śmaśrūṇi dṛṣṭvā ...//
1.214.30c/31:	haripiṅgo hariśmaśruḥ. taruṇādityasaṃkāśaḥ kṛṣṇavāsā jaṭādharaḥ/ padmapatrānanaḥ piṅgas tejasā prajvalann iva//
3.38.31d:	piṅgalaṃ jaṭilaṃ ...//
3.39.24cd:	vidyudambhoruhanibhā jaṭās ...//
3.111.19a:	tato muhūrtād dharipiṅgalākṣaḥ
3.287.5c:	madhupiṅgo ...

Bisher noch nicht erwähnte Belege:

2.15.16ab:	kāṣāyaṃ sulabhaṃ paścān munīnāṃ śamam icchatām/

355 Das Waldleben erschwert die sorgfältige Körperpflege zumindest; diesen Zustand beklagt die an Luxus gewöhnte Draupadī.

356 Auf die symbolische Bedeutung der Farben weist schon Hillebrandt hin, vgl. Ritual-Literatur S. 51, 172 mit Anm. 4 und 174. - Es bleibt festzuhalten, daß die obigen Farben im großen und ganzen den natürlichen Farben des Materials entsprechen (Bast, Rinde, Fell). Haare sind ausgebleicht und haben dadurch ihre natürliche (schwarze) Farbe verloren. Besonders hervorgehoben wird manchmal die ungewöhnliche Farbe der Augen (vgl. z.B. 3.111.19; 3.118.16).

(Farben, Fortsetzung)

3.279.18cd: jagṛhe valkalāny eva vastraṃ kāṣāyam eva ca//[357]

12.18.34ab: kāṣāyair ajinaiś cīrair nagnān muṇḍāñ jaṭādharān/[358]

Utensilien:

Obwohl es in den erzählenden Partien[359] nur wenig Belege gibt, zeichnet sich immerhin ab, daß Stock/Dreistock, (Bettel-)Topf und Wasserkrug zur Ausstattung gleichermaßen von Brahmanen, brahmacārins und Asketen[360] gehören:

karaka (Wasserkrug):[361]

1.181.1ab: ajināni vidhunvantaḥ karakāṃś ca dvijarṣabhāḥ/

kamaṇḍalu (Wasserkrug):

3.137.13: (Yavakrī)

kuṇḍa (Krug/Topf):

3.262.16ab: ... yatir bhūtvā muṇḍaḥ kuṇḍī tridaṇḍadhṛk/ (Rāvaṇa)

daṇḍa/tridaṇḍa (Stock/Dreistock):

3.39.21ab: darbhacīraṃ nivasyātha daṇḍājinavibhūṣitaḥ/ (Arjuna)

3.262.16b: ... tridaṇḍadhṛk/ (Rāvaṇa, s.o.)

3.287.4d: śmaśrudaṇḍajaṭādharaḥ// (Durvāsas)

Das Erscheinungsbild der Asketen wird kaum je mit anderen als den bisher aufgeführten Termini beschrieben. Nur hin und wieder kann man einen Einblick gewinnen, wie sich der Anblick eines Asketen auf andere auswirkt. In der Erzählung von der Leviratszeugung durch Vyāsa kommt das anschaulich zum Ausdruck:

357 Es handelt sich um Sāvitrī (man beachte 3.279.22c: tapasyatāṃ).

358 Vgl. auch 13.17.41.

359 Zu didaktischen Partien des Epos und zu Dharmaśāstra-Material vgl. z. B. Chakraborti, S. 115 ff. - Vgl. auch die folgende didaktische Stelle, die ein irdenes Trinkgefäß und ein Haarsieb vorschreibt:
12.159.67: paridhāyordhvavālaṃ tu pātram ādāya mṛnmayam/
caret sapta gṛhān bhaikṣaṃ svakarma parikīrtayan//.

360 Zur Ausstattung von Asketen vgl. auch 3.174.22 (vgl. A. 194).

361 Vgl. auch 9.49.14 (18): kalaśam (jalapūrṇam) (Asita Devala).

Vyāsa macht zur Bedingung, daß die beiden Königinnen vor der Zeugung ein einjähriges vrata zur Reinigung befolgen müssen (1.99.38-39).[362] Da aber Satyavatī darauf drängt, daß das Königreich so schnell wie möglich einen Erben erhält, stimmt Vyāsa schließlich zu, indem er das vrata wie folgt abwandelt:

1.99.42: yadi putraḥ pradātavyo mayā kṣipram akālikam/
virūpatāṃ me sahatām etad asyāḥ paraṃ vratam//.

1.99.43: yadi me sahate gandhaṃ rūpaṃ veṣaṃ tathā vapuḥ/
adyaiva garbhaṃ kausalyā viśiṣṭaṃ pratipadyatām//.

Die neue Bedingung für die Zeugung beinhaltet also, daß die Königinnen Vyāsas virūpatā ertragen müssen, wobei als Merkmale dieser "Häßlichkeit" Geruch[363], Gestalt, Kleidung und überhaupt der Körper genannt werden.

Insgesamt wirkt Vyāsa auch tatsächlich abstoßend und furchterregend auf die beiden Frauen: Kausalyā erträgt seinen Anblick nicht und schließt die Augen (1.100.5-6); Ambālikā erblaßt vor Furcht und Erschrecken (1.100.15-17, man beachte virūpa); dieser Eindruck ist so nachhaltig, daß sie sich, als Vyāsa ein zweites Mal zu ihr kommen soll, immer noch voller Entsetzen an seinen Anblick und seinen Geruch erinnert (1.100.22cd: sā tu rūpam ca gandhaṃ ca maharṣeḥ pravicintya tam) und ihm ihre Sklavin schickt. Erst diese, die sich wohl schon aufgrund ihrer Stellung weder Ungehorsam noch übergroße Empfindsamkeit leisten kann, stößt sich nicht an Vyāsas Erscheinung (1.100.23-25).[364]

12. Der Lebensraum der Asketen / Aufenthaltsorte

Die Unterschiede zwischen einem asketischen Waldleben und einem asketischen Wanderleben wurden bereits kurz erörtert; allerdings war das Ausgangsmaterial nicht frei von normativem Gedankengut, wenn auch z.B. die Termini āśrama und saṃnyāsin noch fehlten.[365] Das dort Gesagte kann also nur eine begrenzte Gültigkeit haben und keineswegs generell für die Asketen des Epos

362 Vgl. auch S. 182.

363 Zum spezifischen Geruch von Asketen vgl. auch A. 126 (140). Es gibt allerdings meines Wissens im Epos nur diesen einen Beleg dafür, daß ein Asket schlecht oder abstoßend riecht; Anhaltspunkte dafür, daß insbesondere Indra den Geruch von Asketen verabscheut, konnte ich nicht finden.

364 Zu beachten wäre im übrigen, daß Vyāsa auch Kṛṣṇa genannt wird, und zwar in aller Regel, also möglicherweise eine besonders dunkle Haut hat (vgl. hierzu aber Hilka, S. 41).

365 Vgl. S. 160-161, 174-175.

gelten. Diese nämlich passen in keine der beiden vorerwähnten Kategorien - 'Wald' oder 'Welt' - ganz hinein: Sie werden beschrieben, wie sie im Walde leben oder aber die Welt durchwandern; beide Lebensweisen sind jedoch nicht scharf voneinander abgegrenzt, denn Berührungspunkte liegen ja z.B. da vor, wo ein wandernder Asket den Wald als einen vorübergehenden oder regelmäßigen Aufenthaltsort hat, oder da, wo ein gewöhnlich im Walde lebender Asket auf Wanderschaft zu bestimmten tīrthas oder Plätzen geht, wo er besondere Übungen durchführen will. Für die ständige Gebundenheit an den Wald als Lebensraum scheinen eher andere Faktoren entscheidend zu sein, die letzten Endes wohl auch in der späteren āśrama-Lehre ihren Niederschlag gefunden haben: familiäre Bindungen[366] oder das Alter[367].

'Einsamkeit' ist auch im Walde nicht von vornherein vorauszusetzen - man denke an das relativ gesellige Leben in einer 'Asketensiedlung' (āśrama) oder an den Kontakt zur Außenwelt durch Besucher/Gäste - , sondern wird auch im Walde auf bestimmte, besonders abgeschiedene Plätze beschränkt gewesen sein.[368]

12.1. Der Wald

tapas-Übungen, wie sie unter den Punkten 1 - 9 zusammengestellt sind, finden stets in abgeschiedenen Gegenden statt, deren hervorstechendes Merkmal eben ihre Ungestörtheit ist.[369] Es handelt sich um Plätze an Flüssen, in Wäldern oder in den Bergen (vorzugsweise wird hier der Himavant genannt);[370] dies gilt für alle, die tapas-Übungen durchführen: kurzfristig, um dadurch ein bestimmtes, festgelegtes Ziel zu erreichen; langfristig als Zentrum einer ständig asketischen Lebensführung.

366 Man denke an die vielen Beispiele, wo Vater und Sohn zusammen im Walde leben; man denke auch an die Fälle, wo ein Asket zusammen mit seiner Frau die Familie erst im Walde gründet.

367 Die Askese im Walde am Ende des Lebens ist besonders häufig für die Adelsschicht im Epos bezeugt. Das Alter ist im Sinne normativer Vorstellungen entscheidend für den Eintritt in das vānaprastha, vgl. auch A. 66 (162); vgl. hierzu auch Sprockhoff, Die Alten.

368 Einsamkeit: vgl. z.B. 1.64.42; 1.208.16; vgl. auch 1.9.1 (ohne direkten Bezug auf Askeseübungen).

369 Vgl. S. 212-213.

370 Vgl. S. 326-327.

SPROCKHOFF weist auf die unterschiedliche Bedeutung der Wörter vana und araṇya hin: In vedischen Texten ist vana der Wald, der in der Nähe der menschlichen Siedlungen liegt[371], der auch forstwirtschaftlich[372] oder landwirtschaftlich[373] genutzt wird; áraṇya dagegen ist der Wald als Wildnis: "Das Vana ist nichts Fremdes, Feindliches. áraṇyam ... jedoch gehört unbezweifelt zu áraṇa- 'fremd, fern'."[374] SPROCKHOFF weist aber schon für die vedische Zeit auf die Relativität des Begriffs 'Ferne' hin, wodurch "auch Begriff und Umfang von Araṇya und Vana sich wandeln."[375] Er fährt fort: "So sollte es nicht überraschen, wenn Unterschiede zwischen araṇya und vana verschwimmen, ja, beide zu Wechselbegriffen werden."[376]

Das ist nun tatsächlich im Epos die Regel. Zwar kommt araṇya noch gelegentlich in der alten Bedeutung "Wildnis" vor,[377] aber im großen und ganzen

371 Sprockhoff, Āraṇyaka I, S. 36, 42.

372 Sprockhoff, Āraṇyaka I, S. 39.

373 Sprockhoff, Āraṇyaka I, S. 42.

374 Sprockhoff, Āraṇyaka I, S. 31; auf S. 34 zitiert er ferner Paul Thieme (KS, S. 276): "[Bei araṇya ist] ... an eine unbesiedelte, menschenleere Steppenlandschaft zu denken, die ausschließlich wegen ihrer Einsamkeit und der bei Eintritt der Dunkelheit drohenden Angriffe bösartiger Wesen die Furchtsamkeit erregt und das Bewußtsein der Gefahr erzeugt." A.a.O. ergänzt Sprockhoff die Charakteristika des araṇya wie folgt: "Im Araṇya gibt es bergendes Gebüsch (kakṣa) und Dickicht (gahanāni), tückische Erdspalten (śvabhra) und Gruben (kūpa); Dornen und Splitter ... Gewiß läßt man das Vieh dort gelegentlich weiden, doch muß es des Abends wieder heimgetrieben werden [*] ... Wie das Araṇya also hie und da Weidefläche umfassen kann, so auch Waldungen; und es erscheint auch weiter bemerkenswert, daß zu sakralen Zwecken das Holz 'aus dem Araṇya' zu holen ist. Doch nirgends wird araṇya- dadurch mit vana- verwechselbar oder identifizierbar." Im Gegensatz dazu ist vana "ein Bereich ohne Tabu" (l.c., S. 38).
[*] Vgl. dazu z.B. 1.71.26 oder auch A. 97 (20).

375 Sprockhoff, Āraṇyaka I, S. 42; a.a.O. auch: "Was Vorväterzeiten noch als undurchdringliche Wildnis oder menschenleere Öde und Weite erschienen sein mag, als Araṇya, kann der nächsten Generation schon durchaus als mannigfach nutzbares Waldland, als Vana, den Enkeln gar als heimischer Hain (kānana, upavana), wenn nicht gar als Kulturland (kṛṣṭa) dienen; das Ferne bleibt auch diesen immer noch das Fremde, nur in weiterer Ferne." Vgl. auch l.c., S. 43: "Ein 'ersiegtes araṇya' ... bleibt keinesfalls auf Dauer noch araṇya in dem Sinne, wie es Saṃhitās und Brāhmaṇas verstanden." Die Begrenzung jedenfalls, wo vana aufhört und araṇya beginnt, ist schon früh nicht eindeutig, vgl. l.c., S. 32, 34-35, 39-40.

376 Sprockhoff, Āraṇyaka I, S. 43.

377 Sprockhoff, Āraṇyaka I, S. 40. Vgl. z.B. auch 3.139.5 oder 3.182.3.

werden - worauf auch SPROCKHOFF schon hinweist[378] - vana und aranya nicht mehr streng geschieden[379]. Die Charakterisierung des Waldes als Wildnis und Einöde erfolgt vielmehr gewöhnlich erst durch entsprechende Attribute (gahana, nirjana/vijana u.ä.).[380]

Die Waldgebiete liegen nun zwar abseits der normalen menschlichen Siedlungen, aber das bedeutet nicht auch, daß sie deswegen immer völlig abgeschieden wären: Das Epos berichtet vielfach von königlichen Jägern oder von Reisenden/Wanderern, die von Asketen gastlich aufgenommen werden. Daneben gibt es auch zahlreiche Berichte, daß jemand im Walde auf einen āśrama stößt. Je zufälliger diese Begegnungen sind, um so zuverlässiger ist dies als Indiz, daß das Waldgebiet (oder ein bestimmter Teil davon) wirklich normalerweise nicht aufgesucht wird.

12.1.1. Der āśrama des Asketen

Das Wort āśrama bezeichnet die Stätte, an der asketische Bemühungen stattfinden; in diesem Sinne wird es in den erzählenden Partien auch dann verwendet, wenn von besonderen tapas-Übungen nicht die Rede ist, sondern der Aufenthaltsort des Asketen gemeint wird.[381] Das stimmt auch damit überein, daß die gesamte (mehr oder weniger asketische) Lebensführung derjenigen, die - aus welchen Gründen auch immer, selbst unfreiwillig[382] - "in den Wald gehen", als tapas betrachtet und auch als solches bezeichnet wird.[383]

Vielfach auch sind die "heiligen Stätten", von denen insbesondere im Zusammenhang mit Reisen zu den tīrthas berichtet wird, ursprünglich āśramas von berühmten Asketen gewesen.[384]

378 Sprockhoff, Āraṇyaka I, S. 58.

379 Vgl. z.B. 1.109.5, 24, 27: mahāraṇye, araṇyeṣu, gahane vane.

380 Vgl. z.B. 1.8.8; 1.9.1; 1.66.10; 1.109.27; 1.137.20; 1.165.5; 1.167.16; 3.25.2; 3.139.5. Vgl. auch Sprockhoff, Āraṇyaka I, S. 45.

381 Vgl. auch Wezler, Speiseresteesser, Anm. 273. Vgl. auch A. 97 (170).

382 Vgl. z.B. 3.278.7-10 (3.279.9, 18-22). Vgl. hierzu auch Sprockhoff, Die Alten, bzw. A. 453.

383 Vgl. Punkt 12.1.4.

384 Vgl. z.B. 3.94.1 oder 3.135.9. Der Vana-Parvan enthält hierfür noch zahlreiche andere Belege, vgl. auch Punkt 12.2.1.

Hin und wieder wird erwähnt, daß ein Asket nach Erledigung bestimmter anderer Angelegenheiten in seinen āśrama "zurückkehrt";[385] manchmal wird auch von mehreren āśramas in bezug auf ein und denselben Asketen gesprochen.[386]

12.1.2. āśrama-Beschreibungen: Der Wald als Idylle

In den erzählenden Partien des Epos wird der Wald als Ort von asketischen Bemühungen stets als locus amoenus geschildert; die realistische Schilderung des unwirtlichen, teils sogar gefährlichen Waldes und des beschwerlichen Lebens dort bleibt auf Kontexte beschränkt, die sich nicht primär auf asketische Belange beziehen.[387] Ein aufschlußreicher Beleg, der beide Auffassungen nebeneinander enthält, findet sich z.B. im Zusammenhang mit Arjunas Askese:

Als Arjuna sich zum Begehen von tapas entschließt, wandert er nach Norden, dem Himavant entgegen. Dabei gelangt er in einen "schrecklichen, dornigen Wald" (vanaṃ kaṇṭakitaṃ ghoram), der aber im Widerspruch zu dem Attribut ghoram als voller Blüten und Früchte geschildert wird und von Vögeln, Wild, siddhas und cāraṇas bevölkert ist; auf die Ferne des Waldes, auf seine Abgeschiedenheit zu menschlichen Siedlungsgebieten wird durch das Attribut mānuṣavarjitam hingewiesen.[388] Nachdem Arjuna diesen unwegsamen Wald durchquert hat,[389] gelangt er schließlich an einen lieblichen Ort auf dem Gipfel des Himavant: Dies ist der Ort seiner Askese.[390]

385 Vgl. z.B. 1.1.55; 3.247.47.

386 Vgl. z.B. S. 75-76.

387 Zum Fehlen von 'Waldromantik' vgl. Rau (bereits zitiert in A. 78 (16)).

388 3.39.12-15.

389 3.39.16: atītya vanadurgāṇi saṃnikarṣe mahāgireḥ/
śuśubhe himavatpṛṣṭhe vasamāno 'rjunas tadā//.

390 3.39.17: tatrāpaśyad drumān phullān vihagair valgunāditān/
nadīś ca bahulāvartā nīlavaiḍūryasaṃnibhāḥ//.

3.39.18: haṃsakāraṇḍavodgītāḥ sārasābhirutās tathā/
puṃskokilarutāś caiva krauñcabarhiṇanāditāḥ//.

3.39.19: manoharavanopetās tasminn atiratho 'rjunaḥ/
puṇyaśītāmalajalāḥ paśyan prītamanābhavat//.

3.39.20: ramaṇīye vanoddeśe ramamāṇo 'rjunas tadā/
tapasy ugre vartamāna ugratejā mahāmanāḥ//.

Die Lieblichkeit der Natur ist ein fester Bestandteil aller Erzählungen, die āśrama-Beschreibungen enthalten; sie scheint fast eine Art von psychologischer Voraussetzung für tapas-Bemühungen zu sein, denn immer wieder wird erwähnt, wie auch in Vers 3.39.20 (vgl. A. 390), daß der Mensch in einer solchen Umgebung frohen Herzens wird oder eine tiefe Freude empfindet; das gilt im übrigen für jeden, der dorthin gelangt.[391]

Um einmal den gesamten Komplex einer Wald- und āśrama-Schilderung[392] anschaulich vor Augen zu führen, wurde aus der Fülle des Materials, stellvertretend für die vielen gleichartigen Belege, die Beschreibung des āśrama von Kaṇva Kāśyapa gewählt; hier kommen alle typischen Erzählelemente nahezu vollständig vor, und zudem bietet dieser Abschnitt den Vorzug, daß er - was durchaus nicht selbstverständlich ist - auch den Weg zum āśrama aufzeigt; außerdem enthält er eine ausführliche (idealisierende) Beschreibung der asketischen Bewohner[393]:

1.64.1-3: Der Weg zum āśrama

König Duḥṣanta verirrt sich auf der Jagd und betritt ein vanam anyad (Vers 1); hungrig, durstig und allein (eka) gelangt er an das Ende dieses Waldes und kommt in eine ausgedehnte öde/wüste Gegend (īriṇa, Vers 2); erst als er auch diesen Landstrich durchquert hat, gelangt er in ein anyan mahad vanam, das "mit einem uttamāśrama versehen" ist (Vers 3).

1.64.3-23: Die Wald-/āśrama-Idylle

1.64.3: tac cāpy atītya nṛpatir uttamāśramasaṃyutam/
manaḥprahlādajananaṃ dṛṣṭikāntam atīva ca/
śītamārutasaṃyuktaṃ jagāmānyan mahad vanam//.

1.64.4: puṣpitaiḥ pādapaiḥ kīrṇam atīva sukhaśādvalam/
vipulaṃ madhurārāvair nāditaṃ vihagais tathā//.

1.64.5: pravṛddhaviṭapair vṛkṣaiḥ sukhacchāyaiḥ samāvṛtam/
ṣaṭpadāghūrṇitalataṃ lakṣmyā paramayā yutam//.

1.64.6: nāpuṣpaḥ pādapaḥ kaścin nāphalo nāpi kaṇṭakī/
ṣaṭpadair vāpy anākīrṇas tasmin vai kānane 'bhavat//.

1.64.7: vihagair nāditaṃ puṣpair alaṃkṛtam atīva ca/
sarvartukusumair vṛkṣair atīva sukhaśādvalam/[394]
manoramaṃ maheśvāso viveśa vanam uttamam//.

391 Vgl. A. 408.

392 Vgl. A. 424.

393 Es ist in diesem Zusammenhang unerheblich, ob dieses Textstück vielleicht erst nachträglich eingefügt wurde (der doppelte Anfang der Erzählung spricht dafür, vgl. 1.64.24 ff.).

394 Vgl. 1.64.7 mit 1.64.4.

1.64.8: mārutāgalitās tatra drumāḥ kusumaśālinaḥ/
puṣpavṛṣṭiṃ vicitrāṃ sma vyasṛjaṃs te punaḥ punaḥ//.

1.64.9: divaspṛśo 'tha saṃghuṣṭāḥ pakṣibhir madhurasvaraiḥ/
virejuḥ pādapās tatra vicitrakusumāmbarāḥ//.

1.64.10: teṣāṃ tatra pravāleṣu puṣpabhārāvanāmiṣu/
ruvanti rāvaṃ vihagāḥ ṣaṭpadaiḥ sahitā mṛdu//.

1.64.11: tatra pradeśāṃś ca bahūn kusumotkaramaṇḍitān/
latāgṛhaparikṣiptān manasaḥ prītivardhanān/
saṃpaśyan sa mahātejā babhūva muditas tadā//.

1.64.12: parasparāśliṣṭaśākhaiḥ pādapaiḥ kusumācitaiḥ/
aśobhata vanaṃ tat tair mahendradhvajasaṃnibhaiḥ//.

1.64.13: sukhaśītaḥ sugandhī ca puṣpareṇuvaho 'nilaḥ/
parikrāman vane vṛkṣān upaitīva riraṃsayā//.

1.64.14: evaṃguṇasamāyuktaṃ dadarśa sa vanaṃ nṛpaḥ/
nadīkacchodbhavaṃ kāntam ucchritadhvajasaṃnibham//.

1.64.15: prekṣamāṇo vanaṃ tat tu suprahṛṣṭavihaṃgamam/
āśramapravaraṃ ramyaṃ dadarśa ca manoramam//.[395]

1.64.16: nānāvṛkṣasamākīrṇaṃ saṃprajvalitapāvakam/
yatibhir vālakhilyaiś ca vṛtaṃ muniganānvitam//.[396]

1.64.17: agnyāgāraiś ca bahubhiḥ puṣpasaṃstarasaṃstṛtam/
mahākacchair bṛhadbhiś ca vibhrājitam atīva ca//.

1.64.18: mālinīm abhito ... nadīṃ puṇyāṃ sukhodakām/
naikapakṣigaṇākīrṇāṃ tapovanamanoramām/
tatra vyālamṛgān saumyān paśyan prītim avāpa saḥ//.

1.64.19: taṃ cāpy atirathaḥ śrīmān āśramaṃ pratyapadyata/
devalokapratīkāśaṃ sarvataḥ sumanoharam//.

1.64.20: nadīm āśramasaṃśliṣṭāṃ puṇyatoyāṃ dadarśa saḥ/
sarvaprāṇabhṛtāṃ tatra jananīm iva viṣṭhitām//.

1.64.21: sacakravākapulināṃ puṣpaphenapravāhinīm/
sakiṃnaragaṇāvāsāṃ vānararkṣaniṣevitām//.

1.64.22: puṇyasvādhyāyasaṃghuṣṭāṃ pulinair upaśobhitām/
mattavāraṇaśārdūlabhujagendraniṣevitām//.

1.64.23: nadīm āśramasaṃbaddhāṃ dṛṣṭvāśramapadaṃ tathā/
cakārābhipraveśāya matiṃ sa nṛpatis tadā//.

1.64.24-29: Dublette: Weg zum āśrama und Beschreibung des Waldes

Nachdem Vers 24 wieder einmal[397] die Feststellung enthält "er betrat einen/den großen Wald", wird der Bruch in Vers 26 ganz deutlich: Diesem Vers zufolge geht der König mit seinem gesamten Gefolge (vgl. demgegenüber eka,

395 Vgl. 1.64.15 mit 1.64.3; 1.64.18; 1.64.19.

396 Vgl. 1.64.16-17 mit 1.64.30 ff.

397 Vgl. die Verse 1.64.3 und 1.64.7.

1.64.2) zu dem Wald, in dem der āśrama des Kaṇva liegt, und zwar in der erklärten Absicht, den maharṣi Kaṇva Kāśyapa zu besuchen (vgl. die Verse 25, 27, 29); am Eingang des Waldes läßt er sein Gefolge zurück (Verse 26-27) und geht, immer noch von Ministern und purohita begleitet, in den Wald hinein; Wald und āśrama werden noch einmal kurz beschrieben:

1.64.24: alaṃkṛtaṃ dvīpavatyā mālinyā ramyatīrayā/
naranārāyaṇasthānaṃ gaṅgayevopaśobhitam/
mattabarhiṇasaṃghuṣṭaṃ praviveśa mahad vanam//.

1.64.25: tat sa caitrarathaprakhyaṃ samupetya nareśvaraḥ/
atīva guṇasaṃpannam anirdeśyaṃ ca varcasā/
maharṣiṃ kāśyapaṃ draṣṭum atha kaṇvaṃ tapodhanam//.

1.64.28: tad vanaṃ nandanaprakhyam āsādya manujeśvaraḥ/
kṣutpipāse jahau rājā harṣaṃ cāvāpa puṣkalam//.[398]

1.64.30-42: Die Bewohner des āśrama

Das Schwergewicht liegt in diesem Textstück nicht auf der Schilderung der Naturschönheiten, sondern auf der Beschreibung der asketischen Bewohner; als Vorlage kommen die Verse 16, 17 und 22 in Frage, in denen schon von (Opfer-)Feuer(-Plätzen), yatis, vālakhilyas, munigaṇas und Vedarezitationen die Rede gewesen war. In den Versen 31-38 nun wird eine Art 'Gelehrtenrepublik' beschrieben, in der Vertreter der verschiedenen Wissenstraditionen und Wissenschaften leben; sie werden als siddhas, tapodhanas, ṛṣis, saṃśitavratas bzw. mahāvratas charakterisiert.

1.64.30: brahmalokapratīkāśam[399] āśramaṃ so 'bhivīkṣya ca/
ṣaṭpadodgītasaṃghuṣṭaṃ nānādvijagaṇāyutam//.

1.64.31: ṛco bahvṛcamukhyaiś ca preryamāṇāḥ padakramaiḥ/
śuśrāva manujavyāghro vitateṣv iha karmasu//.

1.64.32: yajñavidyāṅgavidbhiś ca kramadbhiś ca kramān api/
amitātmabhiḥ suniyataiḥ śuśubhe sa tadāśramaḥ//.

1.64.33: atharvavedapravarāḥ pūgayājñikasammatāḥ/
saṃhitām īrayanti sma padakramayutāṃ tu te//.

1.64.34: śabdasaṃskārasaṃyuktaṃ bruvadbhiś cāparair dvijaiḥ/
nāditaḥ sa babhau śrīmān brahmaloka ivāśramaḥ//.

1.64.35: yajñasaṃskāravidbhiś ca kramaśikṣāviśāradaiḥ/
nyāyatattvārthavijñānasaṃpannair vedapāragaiḥ//.

398 Vgl. 1.64.2: kṣutpipāsasamanvitaḥ; vgl. auch 3.155.18: gataklamāḥ.

399 Man beachte auch die umschreibenden Bezeichnungen des Waldes bzw. des āśrama als naranārāyaṇasthānam (Vers 24), caitrarathaprakhyam (Vers 25), nandanaprakhyam (Vers 28). Zu Vers 30 vgl. Vers 19: devalokapratīkāśam. Zu brahmaloka vgl. auch die Verse 34 und 40. - Zur Beschreibung des āśrama von Nara und Nārāyaṇa vgl. z.B. 3.145.16 ff.

1.64.36: nānāvākyasamāhārasamavāyaviśāradaiḥ/
viśeṣakāryavidbhiś ca mokṣadharmaparāyaṇaiḥ//.

1.64.37: sthāpanākṣepasiddhāntaparamārthajñatāṃ gataiḥ/
lokāyatikamukhyaiś ca samantād anunāditam//.

1.64.38: tatra tatra ca viprendrān niyatān saṃśitavratān/
japahomaparān siddhān dadarśa paravīrahā//.

1.64.39: āsanāni vicitrāṇi puṣpavanti mahīpatiḥ/
prayatnopahitāni sma dṛṣṭvā vismayam āgamat//.

1.64.40: devatāyatanānāṃ ca pūjāṃ prekṣya kṛtāṃ dvijaiḥ/
brahmalokastham ātmānaṃ mene sa nṛpasattamaḥ//.

1.64.41: sa kāśyapatapoguptam āśramapravaraṃ śubham/
nātṛpyat prekṣamāṇo vai tapodhanagaṇair yutam//.

1.64.42: sa kāśyapasyāyatanaṃ mahāvratair
vṛtaṃ samantād ṛṣibhis tapodhanaiḥ/
viveśa sāmātyapurohito 'rihā
viviktam atyarthamanoharaṃ śivam//.

1.65.1-3: Der eigentliche āśrama des Kaṇva innerhalb der 'Asketensiedlung'

Jetzt erst läßt der König auch die Minister zurück (vom purohita - vgl. Vers 29 bzw. 42 - ist im übrigen nicht mehr die Rede); den āśrama des Kaṇva - mit diesem Wort wird jetzt wirklich die persönliche Wohnstätte des Asketen bezeichnet, die innerhalb der größeren āśrama-Siedlung "abgesondert" (vivikta, Vers 42) gelegen ist - betritt er ohne Begleitung. Es zeigt sich aber, daß der ṛṣi auch an diesem Ort nicht wirklich allein lebt: Auf Duḥṣantas Rufen hin kommt ein schönes Mädchen heran, das als Asketin gekleidet ist:

1.65.1: tato gacchan mahābāhur eko 'mātyān visṛjya tān/
nāpaśyad āśrame tasmiṃs tam ṛṣiṃ saṃśitavratam//.

1.65.2: so 'paśyamānas tam ṛṣiṃ śūnyaṃ dṛṣṭvā tam āśramam/
uvāca ka ihety uccair vanaṃ saṃnādayann iva//.

1.65.3: śrutvātha tasya taṃ śabdaṃ kanyā śrīr iva rūpiṇī/
niścakrāmāśramāt tasmāt tāpasīveṣadhāriṇī//.

Kaṇva ist, wie das Mädchen dann erklärt, zum Früchtesammeln weggegangen.[400] Es wird offen gelassen, ob Kaṇva eine Hütte errichtet hat; dies scheint aber wahrscheinlich, da er ja Śakuntalā großgezogen hat;[401] der Text weist nur gerade darauf hin, daß der āśrama zumindest ein erkennbar abgegrenzter Bezirk ist.[402]

400 1.65.9.

401 1.66.9 ff.

402 Man beachte bes. niścakrāmāśramāt, "[sie] trat aus dem āśrama heraus" (1.65.3); vgl. dazu z.B. 1.101.3 (āśramapadadvāri) oder 3.280.24-31.

Wie aus dem ausführlich zitierten Textstück 1.64.1 - 1.65.3 deutlich wird, kann nach indischer Vorstellung die Schönheit eines āśrama aus zwei Komponenten bestehen: Vollkommenheit der Natur einerseits, Vollkommenheit der Bewohner andererseits. Die Natur ist vollkommen, wenn sie lieblich und üppig ist; die Menschen sind vollkommen, wenn sie in Verbindung mit asketischer Lebensführung das überlieferte Wissen pflegen; nicht immer wird auf beide Komponenten das gleiche Gewicht gelegt.[403]

Das hier absichtlich fast vollständig zitierte Textstück enthält typische Merkmale des 'lieblichen Waldes', die für āśrama-Beschreibungen im Epos charakteristisch sind: Da gibt es majestätische Bäume[404], Grasflächen (Lichtungen), Blüten und Früchte zu jeder Jahreszeit sowie Lianen, die alles überwuchern; kühlenden Wind und Schatten, Vogelgesang und Bienengesumm; die vielen Blüten und Blumen strömen Wohlgerüche aus; ein Fluß spendet klares/reines Wasser[405], das einerseits für das üppige Wachstum unerläßlich ist, auch den Durst von Tieren und Menschen stillt, aber andererseits darüber hinaus den Asketen auch erlaubt, sich vorschriftsmäßig zu reinigen[406]. Zahlreiche Tierarten (Gazellen, Affen, Bären, Elefanten, Tiger, große Schlangen, Vögel, Bienen u.a.) bevölkern den Wald, aber ebenso mythische Wesen (im vorliegenden Beispiel kimnaras). Ausdrücklich wird erwähnt, daß alle Tiere friedlich zusammen leben.[407]

An einem solchen Ort vergißt man wohl Hunger und Durst und wird - wie es Duhṣanta ja auch ergeht - von Freude erfüllt; im vorliegenden Textstück gibt es viele Hinweise auf diesen 'herzerquickenden' Aspekt des āśrama.[408]

Der Wald wird auch als "Hain" (kānana, 1.64.6) bezeichnet, wodurch der geordnete, parkähnliche, gewissermaßen gezähmte Aspekt des Waldgebietes noch betont wird.[409]

403 In der ersten Version (Verse 3-23) liegt das Schwergewicht auf der Naturschilderung, und nur die Verse 16, 17, 22 beziehen sich auf die menschlichen Bewohner des āśrama; in der 'Dublette' (vgl. die Verse 30-42) ist es genau umgekehrt.

404 Zum Baum als Ort der Askese bzw. als Aufenthaltsort eines Asketen vgl. z.B. 1.101.3; 1.110.8; 2.16.23; 3.38.31.

405 Vgl. auch 5.118.9 (A. 223). Vgl. auch 1.64.18, 20.

406 Vgl. 1.65.30.

407 Vgl. Punkt 12.1.3.

408 Vgl. S. 307; zu manorama (u.ä.) vgl. 1.64.3, 7, 11, 15, 18, 19, 28.

409 Vgl. auch 1.93.28 oder 3.155.37. Vgl. auch A. 375.

Außerdem wird der Wald als tapovana bezeichnet.[410] Obwohl es aber zahlreiche Belege für den Ausdruck tapovana bzw. (seltener) tāpasāraṇya gibt[411], bleibt die Doppeldeutigkeit des Kompositums bestehen. Damit kann nämlich sowohl ein Wald bezeichnet werden, der besonders für Askese geeignet ist (beispielsweise aufgrund seiner Lieblichkeit und Fruchtbarkeit) als auch jeder Wald, in dem bereits Asketen leben, wodurch er wiederum für andere Askesewillige zu einem Ort wird, an dem man tapas begehen kann.[412]

In der folgenden kurzen Auswahl sind Belegstellen aufgeführt, die Hinweise auf āśramas, ihre Umgebung oder ihre Bewohner enthalten:

1.1.70:	Die Pāṇḍavas wachsen bei tāpasas auf.
1.3.11:	ṛṣi Śrutaśravas
1.8.6-9:	Sthūlakeśa
1.66.2-14:	Viśvāmitra; Kaṇva
1.93.6-11, 28-29:	muni Vasiṣṭha Āpava, Sohn von Varuṇa
1.101.3-9:	Māṇḍavya[413]
1.120.7-8, 12:	Śaradvat (Gautama)[414]
1.155.5-7:	Yāja und Upayāja
1.165.1, 5-6:	Viśvāmitra; Vasiṣṭha
1.174.6:	Dhaumya
1.208.1-5:	verschiedene tīrthas am Meer (vgl. A. 510)
3.25.16-22:	am Dvaitavana-See
3.61.56-61:	Damayantī sieht im Walde einen āśrama, in dem hervorragende Asketen leben.[415]
3.97.26-27:	Agastya
3.98.12-17:	Dadhīca
3.110.1:	Viśvāmitra

410 1.64.18.

411 Vgl. z.B. 1.44.13; 1.93.10; 1.119.8; 1.157.6; 1.189.41; 2.17.24 (2.17.22); 3.11.12; 3.61.57 (3.61.82); 3.88.26; 3.193.7; 3.280.12; 12.174.18; 15.26.15.

412 Vgl. S. 325-326.

413 Soldaten verfolgen flüchtige Diebe bis in den āśrama hinein.

414 Śaradvat ist ein waffentragender Asket, der tapas um der Waffenkunde willen begeht.

415 Dieser āśrama kann offenbar nach dem Willen der tāpasas 'auftauchen' oder 'verschwinden'; vgl. 3.61.91. Vgl. auch A. 253.

3.110.2; 3.111.4-16, 21:	Kāśyapa Vibhāṇḍaka[416]
3.113.25:	Ṛśyaśṛṅga
3.145.28-30:	Nara und Nārāyaṇa
3.155.16-17:	rājarṣi Vṛṣaparvan
3.192.8:	Uttaṅka
5.173.9 - 5.174.1:	verschiedene Asketen[417]

Beschreibungen der lieblichen Natur findet man z.B. auch an folgenden Stellen: 1.23.1-5; 1.143.19-26; 1.206.1-10; 3.175.4-10; 3.264.41; vgl. auch die Kapitel 3.146 und 3.155 (Beschreibung der Himavant-Region).

12.1.3. Der āśrama als 'magischer Bezirk'

Zur Vollkommenheit der āśrama-Idylle gehören, wie gezeigt wurde, nicht nur Lieblichkeit und Schönheit,[418] sondern auch Üppigkeit und Fruchtbarkeit: Zu jeder Jahreszeit blüht alles, wird befruchtet[419], trägt Früchte; auch die Tiere befinden sich in einem Zustand ständiger Paarungsbereitschaft[420] - die Keuschheit des Asketen, seine emotionale Untangiertheit[421], darauf sei nur hingewiesen, bildet zur Erregung[422] in der Natur, die ihn ringsherum umgibt und seine Standhaftigkeit immer wieder aufs neue herausfordern dürfte[423], einen signifikanten Kontrast.

Dieser 'ewige Frühling' weist aber nicht nur auf ein indisches Schönheitsideal[424] hin, sondern auf die im Zusammenhang mit tapas interessantere Vorstellung, daß im Lebensbereich eines Asketen 'Naturgesetze', mindestens

416 Von Interesse wäre in diesem Zusammenhang auch der (zur Täuschung des Ṛśyaśṛṅga) künstlich geschaffene āśrama, vgl. 3.111.1-3; 3.113.7-9.

417 Ambā sucht die Asketen wegen Rat und Hilfe auf.

418 Alter, Krankheit oder Tod und Verfall fehlen bezeichnenderweise in diesen idyllischen Naturschilderungen völlig.

419 Man beachte die vielen Stellen, an denen von Bienen und ihrem (erotisch stimulierenden) Gesumm die Rede ist.

420 Vgl. z.B. 1.64.22, 24 oder 3.98.15.

421 Man beachte virajas in 1.64.27.

422 Man beachte bes. 1.64.13: riraṃsā ("Geilheit").

423 Pāṇḍu z.B., der ja nur notgedrungen ein enthaltsames Leben führt, erliegt der Versuchung bezeichnenderweise im Frühlingsmonat Mādhava (vgl. 1.116.2-4).

424 Dieses Ideal kommt z.B. in den Kṛṣṇa-Legenden des Harivaṃśa bzw. in visnuitischen Purāṇas (vgl. hierzu z.B. Kinsley, S. 13-98), aber insbesondere in der Kāvya-Literatur (z.B. RaV 1.35-53) zum Ausdruck.

bis zu einem gewissen Grade, außer Kraft gesetzt sein können.[425] Die Texte selbst enthalten keine Hinweise, ob sich in diesem Phänomen ein Aspekt der tapas-Macht des Asketen manifestiert.

Anders hingegen verhalten sie sich hinsichtlich einer anderen Erscheinung, die ebenfalls auf die Aufhebung von 'Naturgesetzen' hindeutet und von daher mit dem Vorgenannten in Zusammenhang steht: Zur Charakterisierung der vollkommenen, paradiesischen Harmonie wird - nicht gerade häufig, aber doch häufig genug, um die dahinter stehenden Vorstellungen erschließen zu können - der āśrama als ein Bezirk geschildert, in dem von Natur aus feindliche Tiere friedlich zusammen leben[426]:

1.64.18ef: tatra vyālamṛgān saumyān paśyan .../.
1.64.41ab: sa kāśyapatapoguptam āśramapravaram śubham/.
(in Kaṇvas āśrama, vgl. S. 308, 310)

13.14.42: krīḍanti sarpair nakulā mṛgair vyāghrāś ca mitravat/
prabhāvād dīptatapasaḥ saṃnikarṣaguṇānvitāḥ//.
(in Upamanyus āśrama)

Aus beiden Belegstellen - und es mag im Epos durchaus noch andere dieser Art geben - geht eindeutig hervor, daß der Kausalzusammenhang zwischen dem (gewissermaßen un-natürlichen) Frieden im āśrama und der tapas-Macht, die diesen Zustand ermöglicht und gewährleistet, sehr wohl gesehen worden ist. Es gibt andere Belege, die in dieselbe Richtung weisen, wenn sie auch keine Erklärung anbieten, warum der āśrama eine Stätte des Friedens bzw. der Furcht-/Gefahrlosigkeit ist:[427]

425 In diesen Zusammenhang gehört auch das Phänomen, daß Menschen froh werden, wenn sie den āśrama erblicken (vgl. A. 408), oder daß sie bei diesem Anblick Hunger und Durst vergessen (vgl. 1.64.28, S. 309).

426 Vgl. dazu YS 2.35: ahiṃsāpratiṣṭhāyāṃ tatsaṃnidhau vairatyāgaḥ// (lt. YS 2.30 ist ahiṃsā ein yama und als solcher lt. YS 2.31 Bestandteil des mahāvrata); dies wird wie folgt erläutert, YBh: sarvaprāṇināṃ bhavati; Vācaspati: śāśvātakavirodhā apy aśvamahiṣamūṣakamārjārāhinakulādayopi bhagavataḥ pratiṣṭhitāhiṃsasya saṃnidhānāt taccittānukāriṇo vairaṃ parityajantīti//.

427 Man könnte auch die folgenden Stellen heranziehen:
12.117.3-10: In einem āśrama im Walde lebt ein ṛṣi mit seinem Hund, beide streng vegetarisch (vgl. S. 269); der ṛṣi versteht und spricht die Sprache der wilden Tiere; diese verhalten sich, als ob sie seine Schüler oder Diener wären. Zu berücksichtigen wäre jedoch, daß der Frieden nicht von Dauer ist.
1.68.5-9: Der junge Sohn von Śakuntalā zähmt alle wilden Tiere in Kaṇvas āśrama; dies Tun wird ausdrücklich als karma ... atimānuṣam (1.68.9b) bezeichnet; das Kind erhält deswegen den Namen "Alleszähmer" (Sarvadamana).

1.93.10: sā tasmiṃs tāpasāraṇye vasantī munisevite/
cacāra ramye dharmye ca gaur apetabhayā tadā//.
(in Vasiṣṭhas āśrama)

3.98.14: mahiṣaiś ca varāhaiś ca sṛmaraiś camarair api/
tatra tatrānucaritaṃ śārdūlabhayavarjitaiḥ//.
(in Dadhīcas āśrama)

Das machtvolle Gewähren von Schutz oder Sicherheit, das man dem Asketen zuschreibt, tritt auch an solchen Stellen zutage, an denen der āśrama (oder der Asket selbst) als Zuflucht (vor Feinden) gekennzeichnet wird. Es darf aber nicht übersehen werden, daß der Asket in solchen Fällen keinerlei 'Gesetze' - weder die der Natur noch die der menschlichen Justiz noch die der Moral - außer Kraft setzt;[428] das Phänomen könnte vielleicht sogar besser damit erklärt werden, daß der āśrama (oder der Ort, wo sich der Asket befindet) ein 'geheiligter' Ort und von daher eine Art Refugium ist.[429] Auch könnten Vorstellungen, die mit dem Ideal sarvabhūtahite ram zusammenhängen, hier hineinspielen.[430]

12.1.4. Zur Problematik von tapas in Verbindung mit vanaṃ gam, vanavāsa und ähnlichen Begriffen

Die bereits oben geäußerte Auffassung[431], daß tapas auch in den erzählenden Partien des Epos differenziert betrachtet werden muß, bestätigt sich, wenn man die zahlreichen Belege über Askesetechniken einmal daraufhin ansieht. Es liegt auf der Hand, daß z.B. das tapas eines Asketen wie Jaratkāru und das eines Königs wie Dhṛtarāṣṭra, die ja beide dem Wortsinne nach "in den Wald gehen"[432], nicht identisch sein kann. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Ungeachtet des einheitlichen 'Etiketts' tapas ist tapas eben nicht etwas Einheitliches. In den Texten selbst wird auf die unterschiedlichen Vorstellungen, die trotz der einheitlichen Bezeichnung zu erkennen sind, gewöhnlich nicht eingegangen, wenn man nicht die wenigen Stellen, an denen Pluralformen von tapas verwendet worden sind oder die gar Kritik beinhalten, als solche Hinweise verstehen will.

428 Vgl. 1.101.4-9; 3.137.17-20; 12.117.11-14; 12.237.20 (didaktisch).

429 Vgl. S. 131-132.

430 Vgl. S. 14-15, 150-151, A. 68 (202). Zu sarvabhūtahite ram vgl. auch z.B. 1.8.4; 1.11.13; 1.85.22; 1.92.1; 1.117.4; 1.209.5; 3.181.36; 3.277.6; 4.65.17; als Gebot in didaktischen Partien: 12.14.15; 12.185.4; 12.237.26.

431 Vgl. S. 237-238.

432 Vgl. 1.43.39/1.44.13 mit 15.5.20-22/15.45.9-13.

Anhand des vielleicht bedeutsamsten Kriteriums soll das Problem der Differenzierung als solches umrissen werden: Das 'alte' oder 'traditionelle' tapas bedient sich der Askesetechniken (wie sie auf den Seiten 247 - 289 zusammengestellt wurden), ohne sie in irgendeiner Weise zu bewerten: tapas ist Mittel zum Zweck des Machterwerbs; die erworbene Macht wird verwendet, um bestimmte Ziele zu erreichen; die Ziele sind individuell verschieden. Abweichungen vom 'alten' tapas liegen also vor, wenn ein Text Ethisierungs- oder Spiritualisierungserscheinungen aufweist. tapas hat dann nicht mehr - oder nicht nur - den Zweck des Machterwerbs, sondern dient der Erreichung moralisch-ethischer oder religiös-spiritueller Ziele und wird entsprechend gewertet.

Die zahlreichen Belege für tapas im Kontext mit vanaṃ gam, vanavāsa und verwandten Begriffen zeigen deutlich, daß der Bezug zu dem 'alten' tapas in jedem Einzelfall untersucht werden muß, bevor eine Entscheidung möglich ist, welcher Aspekt - der religiös-spirituelle oder der magische - stärker betont wird.

Wenn vom In-den-Wald-Gehen oder vom Im-Walde-Leben die Rede ist, kann das auch auf den Wald als Exil hinweisen;[433] aber selbst dann wird dies manchmal schon als asketische Lebensführung gewertet.[434] In den meisten Fällen jedoch wird es von vornherein auf die asketische Lebensführung bezogen und dann wiederum auf das Begehen von tapas, implizit durch den Kontext oder explizit durch das Wort tapas selbst. Beispiele aus den ersten drei Parvans:

vanaṃ gam (u.ä.)

1.83.1:	gṛhān parityajya vanaṃ gato 'si 1.81.10: pravavrāja vanaṃ	(König Yayāti)
1.90.11:	viśvajitā cestvā vanaṃ praviveśa	(König Janamejaya)[435]
1.90.47:	devāpiḥ khalu bāla evāraṇyaṃ praviveśa	(Devāpi)[436]
1.92.23:	vanaṃ rājā viveśa	(König Pratīpa)
1.110.24:	pravrajito vanam	(König Pāṇḍu)

433 Vgl. z.B. 1.199.26; 3.2.2; 3.115.9-10; 3.278.7-10.

434 Vgl. z.B. 3.34.1-5; 3.278.7-10. Entscheidend dafür sind wohl die Entbehrungen und Härten, die das Waldleben im allgemeinen und das asketische Waldleben im besonderen gemein haben (vgl. z.B. 2.70.16 ff.; 3.59.4-6).

435 Sohn von König Pūru; Prosatext.

436 Sohn von König Pratīpa, Bruder von König Śaṃtanu; Prosatext.

(vanaṃ gam, Fortsetzung)

1.119.11:	vanaṃ yayau	(Königin Satyavatī)[437]
1.121.17:	vanaṃ tu prasthitaṃ	(Rāma Jāmadagnya)
1.205.30:	vane dvādaśa varṣāṇi vāsāyopajagāma	(Arjuna)[438]
2.16.26:	rājyam utsṛjya prasthitasya tapovanam 2.17.24: tapovanagato nṛpaḥ	(König Bṛhadratha)[439]
3.106.40:	vanam āśritaḥ	(König Dilīpa)[440]
3.190.43:	tapasi dhṛtātmā vanaṃ jagāma	(König Parikṣit)[441]
3.193.7:	jagāma tapase dhīmāṃs tapovanam 3.193.8: vanaṃ saṃprasthitaṃ 3.194.5: rājarṣir jagāma vanam uttamam	(König Bṛhadaśva)[442]
3.207.6:	yathā kruddho hutavahas tapas taptuṃ vanaṃ gataḥ	(Agni)[443]

vanavāsa (u.ä.)

1.8.21:	vanavāsinaḥ	(Bewohner von Sthūlakeśas āśrama)[444]
1.13.6:	naimiṣāraṇyavāsinaḥ	
1.80.25:	vanavāsāya dīkṣitaḥ 1.81.2: uṣitvā ca vane vāsaṃ brāhmaṇair saha saṃśritaḥ/	(Yayāti)[445]
1.109.24:	vasamānam araṇyeṣu	(ṛṣi/mṛga Kiṃdama)[446]
1.119.8:	gaccha tvaṃ tyāgam āsthāya yuktā vasa tapovane	(Satyavatī)
2.17.23:	tapovanasthe	(Bṛhadratha)
3.11.12:	tapovananivāsinam	(Yudhiṣṭhira)[447]
3.25.14:	vanavāsinaḥ[448]	

437 Mutter von Vyāsa; sie geht zusammen mit ihren beiden Schwiegertöchtern in den Wald.

438 Dies wird als brahmacarya bezeichnet, vgl. auch 1.205.30b; 1.206.21a; vgl. A. 578.

439 Der König geht zusammen mit seinen beiden Frauen in den Wald.

440 Vater von Bhagīratha.

441 Ikṣvāku-König Parikṣit; Prosatext.

442 Uttaṅka versucht, ihn davon abzubringen, vgl. 3.193.10 ff.

443 Vgl. S. 233.

444 Vgl. 1.8.19: tapasvinaḥ; 1.8.20: dvijavarāḥ; 1.9.1: brāhmaṇeṣu.

445 Vgl. S. 163-165.

446 Vgl. A. 4 (145).

447 Yudhiṣṭhira lebt im Kurujāṅgala, dort in einem Wald (vana) namens Kāmyaka, vgl. 3.11.11.

448 Vgl. die Verse 3.25.14-15: Asketen, Brahmanen u.a. begleiten die Pāṇḍavas an den Dvaitavana-See.

(vanavāsa, Fortsetzung)

3.115.9: vanavāsaṃ jagāma saḥ (König Gādhi)[449]
3.115.10: vane tu tasya vasataḥ kanyā jajñe

3.156.9: vaneṣv api vasan kaccid dharmam evānuvartase (Yudhiṣṭhira)

3.279.9: cyutāḥ sma rājyād vanavāsam āśritāś
carāma dharmaṃ niyatās tapasvinaḥ/
... vanavāsam āśrame ...// (König Dyumatsena)[450]
3.280.12: tapasvinaḥ sarve tapovananivāsinaḥ

vanaukas

Vgl. 1.11.5; 1.116.18; 1.206.3.

vānaprastha

Vgl. 1.81.1, 12; 1.86.1 (didaktisch); 1.110.34; 1.203.5.

Schon aus diesen wenigen Beispielen geht hervor, daß es häufig (überwiegend?) Könige (und andere Angehörige des Adels) sind, die "in den Wald gehen" und dort den Rest ihres Lebens mit tapas verbringen. Oft wird nicht ausgeführt, worin dieses tapas besteht; es hat aber offenbar noch einen magischen Kern, denn es führt zwangsläufig[451] zur Erlangung des Himmels (svarga/diva) oder einer (anderen) jenseitigen Welt (loka). Andererseits kann aber in vielen Fällen auch eine religiös-spirituelle Motivation nicht von vornherein ausgeschlossen werden, wobei dann zu fragen bleibt, ob und inwieweit es sich dabei in irgendeiner Form um die Institution des vānaprastha handelt. Bei den 'professionellen' Asketen (munis, ṛṣis, tāpasas, tapasvins oder wie immer sie genannt werden) wären besonders solche Fälle von Interesse, die - wie etwa Jamadagni[452] - mit Frau und Kindern im Walde leben, also weder nur den Lebensabend dort verbringen (was eher für ein vānaprastha spräche) noch nur bestimmte tapas-Übungen dort durchführen (was eher für den magischen Aspekt spräche).

SPROCKHOFF vermutet, daß das vānaprastha primär eine soziale, keine religiöse Einrichtung gewesen ist.[453] In diesem Zusammenhang betont er auch

449 Vater von Viśvāmitra.

450 Hier handelt es sich primär um eine Verbannung.

451 Vgl. S. 208, 211.

452 3.116.1 ff.

453 Vgl. Sprockhoff, Āraṇyaka I, S. 85. Vgl. auch Sprockhoff, Die Alten, bes. S. 398-401, 411-420; Sprockhoff vermutet (wobei er sich insbesondere auf L. Skurzak und M. Haberlandt stützt), daß in der (späteren)

immer wieder nachdrücklich, daß tapas/tāpasa/tapasvin keine "Chiffre" für vānaprastha ist.[454] Seine Worte ließen sich genausogut umkehren: Begriffe wie vānaprastha, vanaukas, vanavāsin u.a. weisen nicht notwendig schon auf tapas hin - und schon gar nicht auf tapas im 'alten' Sinne.

In dieser Untersuchung wurde eine systematische Abgrenzung, ob und inwieweit das magische Element beim tapas überwiegt, nicht durchgeführt.[455] Das hätte auch nicht gut geschehen können, weil mit dieser Arbeit erst die Voraussetzungen für eine solche weitergehende Untersuchung geschaffen werden sollen; nun allerdings wären Einzelstudien möglich und wünschenswert.

12.2. Die asketischen Wanderer

Über den asketischen Wanderer, der wie Jaratkāru einsam, besitzlos, unbehaust, bettelnd und nur seiner Askese lebend durch die Welt zieht,[456] gibt es in den erzählenden Partien des Mahābhārata erstaunlich wenig detailliertes Material. Sogar kurze Hinweise darauf - etwa durch Ausdrücke wie pṛthivīm/mahīm/medinīm car u.ä.[457] - sind nicht gerade häufig.

Dennoch tritt das Phänomen des Wanderns implizit immer wieder zutage, wenn auch eher beiläufig. So läßt es sich als Bestandteil der Lebensführung vor allem für eine 'Gruppe' von Personen erschließen, die gemeinhin als ṛṣis bezeichnet werden[458], die wiederum in der Regel als Asketen charakte-

āśrama-Lehre im Begriff vānaprastha zwei verschiedene 'Gruppen', nämlich die "exilierten" und die "emigrierten" Haushälter (also diejenigen, die zwangsweise in den Wald gehen mußten, und diejenigen, die aus freien Stücken/eigenem Drang dorthin gingen), zusammengefallen sind. Vgl. im übrigen auch A. 62 (161) und A. 86 (168).

454 Sprockhoff, Āraṇyaka I, S. 76-77, 82-83.

455 Vgl. die Begriffsabgrenzung auf S. 187-188.

456 Vgl. 1.13.11, 29; 1.36.7; 1.41.1, 2; 1.42.9, 13, 14; vgl. dazu Pāṇḍu, 1.110.7 ff., S. 147 ff.

457 Z.B. in 1.206.24 (als Element des brahmacarya); 2.5.2 (2.6.5, 7); 3.51.11; 3.83.97; 5.146.8; 5.187.24, 32; 9.39.29; 12.211.6; 12.221.5; 12.253.44; 12.263.52; 12.308.7.

458 Hierzu gehören z.B. die maharṣis, die in 1.59.10 bzw. 1.60.1 als brahmaṇo mānasāḥ putrā(ḥ) bezeichnet werden (Marīci, Atri, Aṅgiras, Pulastya, Pulaha, Kratu); zahlreiche ṛṣis werden in 3.83.102-106 aufgeführt, u.a. Viśvāmitra, Mārkaṇḍeya, Bharadvāja, Vasiṣṭha, Vyāsa, Durvāsas, Lomaśa; in 1.114.41 werden als saptarṣis genannt: Bharadvāja, Kaśyapa, Gautama, Viśvāmitra, Jamadagni, Vasiṣṭha, Atri; insbesondere Nārada und Lomaśa werden häufig auch als devarṣis bezeichnet (z. B. in 1.209.14; 3.83.106); die Aufzählung ließe sich mühelos fortsetzen, es sollen hier nur noch die bekanntesten Namen erwähnt werden:

risiert werden, ebenso wie auch Asketen ziemlich regelmäßig als ṛṣis bezeichnet werden.[459]

In der Mehrzahl der Fälle ist das Wandern, wie bei der Bezeichnung ṛṣi eigentlich schon zu erwarten ist, ins Über-Normale, wahrhaft Über-Menschliche ausgeweitet worden:

So durchwandert etwa der devarṣi Nārada "alle Welten"[460]; er reist "gedankenschnell"[461]. Diese Fähigkeit erwirbt z.B. auch Arjuna mit Yudhiṣṭhiras Hilfe,[462] allerdings, ohne vorher tapas geübt zu haben (von Interesse ist aber, daß die Fähigkeit ausdrücklich mehrmals mit yoga in Verbindung gebracht wird[463]).

In einem anderen Fall wird von ṛṣis (die nur Wasser und Wind als Nahrung haben) berichtet, daß sie an bestimmten Tagen den Himavant aufsuchen, indem sie durch die Luft fliegen.[464] Auch die ṛṣis, die den gepfählten Māṇḍavya des Nachts aufsuchen, können fliegen; allerdings tun sie dies in Gestalt von Vögeln (das Moment der Verwandlung käme hier noch hinzu).[465]

Obwohl von Vyāsa nichts Derartiges berichtet wird, ist doch ersichtlich, daß auch er sich auf eine übernatürliche Weise schnell fortbewegen kann.[466]

die maharṣis Kaṇva (1.64.25); Uśanas Śukra (1.71.40); Māṇḍavya (1.57.78); Parāśara (1.99.7, paramarṣi); Dhaumya (1.190.14, viprarṣi); Mandapāla (1.220.5); Maitreya (3.11.5); Bhṛgu (3.122.1); Cyavana (3.122.11, brahmarṣi); Agastya (3.158.54); Manu (3.185.2, paramarṣi); Uttaṅka (3.192.8).

459 Vgl. z.B. die Einzelanalysen, Śamīka: 1.36.20; Śṛṅgin: 1.36.23; Kṛśa: 1.36.23; Jaratkāru: 1.13.10; 1.43.1; die Yāyāvaras: 1.13.14; Āstīka: 1.43.38; Bharadvāja: 3.135.10; Yavakrī: 3.135.22; Raibhya: 3.136.16; Bāladhi: 3.136.3; Agastya: 3.95.4; Pāṇḍu: 1.111.4.

460 lokān anucaran sarvān (2.5.2; vgl. auch 2.6.5, 7).

461 manojava (2.5.3; vgl. auch 2.6.7).

462 Yudhiṣṭhira vermittelt Arjuna das Wissen, welches ihm zuvor Vyāsa für Arjuna gegeben hat (vgl. 3.37.27, 34; 3.38.14); zur Fähigkeit vgl. 3.38.27-28. Immerhin bedingt aber die Vorbereitung gewisse Einschränkungen oder Zügelungen: yatavākkāyamānasam (3.38.14d).

463 Vgl. 3.38.27, 28, 45; 3.37.34: yogavidyām anuttamām.

464 Vgl. 3.156.15; von Interesse wäre in diesem Zusammenhang auch der Ausdruck khagata (vgl. z.B. 1.218.10); in 1.11.1 wird im übrigen ein asketischer Brahmane namens Khagama erwähnt. - Vgl. auch 12.263.53 (vihāyasā ca gamanam); vgl. auch vihaga in 3.144.24 (vgl. dazu 3.145.8/A. 491).

465 Vgl. 1.101.15 (man beachte śakunā bhūtvā); zur Verwandlung beachte man auch 12.289.26.

466 Vyāsa verspricht seiner Mutter, er werde kommen, sowie sie an ihn denke (1.99.16; telepathische Fähigkeit?); er erscheint dann auch wirklich "augenblicklich" (prādur babhūva...kṣaṇena), als er ihre Gedanken spürt (1.99.22); vgl. auch 1.107.13; 3.37.35 (tatraivāntardhīyata); vgl. auch 3.144.25-27.

Dies gilt auch für Nārada,[467] der ebenfalls stets unvermutet auftaucht und verschwindet.[468] Andere ṛṣis können ebenso plötzlich verschwinden, z.B. jene, die die Pāṇḍavas nach Pāṇḍus Tod nach Hastināpura begleiten[469], oder Bhṛgu, nachdem er geholfen hat, Nahuṣa zu stürzen[470]; auch von Pulastya ist das bezeugt[471].

Die ṛṣis sind Wanderer in den Welten, nicht nur Wanderer auf der Erde: Sie suchen die Götter auf, wie dies etwa von Vasiṣṭha[472], von Parvata und Nārada[473] oder auch von Lomaśa[474] berichtet wird. In diesem Zusammenhang könnte auch die Erzählung von Asita Devala und Jaigīṣavya herangezogen werden.[475]

Die wenigen Belege mögen genügen, um zu zeigen, daß diese Arten der Fortbewegung mit einem realistischen, mühsamen Über-die-Erde-Wandern nichts mehr zu tun haben. Bedeutsamer sind daher die selteneren Belege, die noch eine menschliche Dimension erkennen lassen:

Vyāsa z.B. ist, als er bei Gāndhārī ankommt, völlig erschöpft vor Hunger und Müdigkeit,[476] was zumindest auf eine kräftezehrende Reise (und vielleicht auch auf eine längere) schließen läßt.

Des weiteren wird manchmal Unbehaustheit[477] ausdrücklich erwähnt: Unbe-

467 Vgl. 3.278.32ab: ...kham utpatya...tridivaṃ gataḥ und 12.221.5cd: vicacāra yathākāmaṃ triṣu lokeṣu.

468 Vgl. 3.83.116.

469 1.117.32: kṣaṇenāntarhitāḥ.

470 13.103.27 (vgl. A. 209 (110)); kann Bhṛgu auch kleiner werden (vgl. S. 109)?

471 3.83.96.

472 1.162.16: ūrdhvam ācakrame (vgl. A. 74).

473 3.51.11: aṭamānau...indralokam ito gatau; nur Nārada: 3.278.32.

474 3.89.3, 5; man beachte, daß Lomaśa "nach Belieben/wie es sich trifft" (yadṛcchayā) "alle Welten" (sarvalokān) durchwandert (Vers 3: aṭane); man beachte auch 3.145.8 (vgl. A. 464). - Vgl. 3.45.9, 29, 37: Lomaśa besucht auf einer Wanderung Indra, wird von ihm auf die Erde geschickt und kehrt (3.173.21) in den Himmel zurück.

475 Vgl. 9.49.1-64 (vgl. auch S. 254); Asita wird z.B. als antarikṣacaraḥ bezeichnet (9.49.14); er folgt Jaigīṣavya in alle (himmlischen) Welten nach, kann jedoch nicht in die Welt Brahmās folgen (9.49.46). Man beachte die yoga-Elemente in diesem Textstück (vgl. auch 9.48.23).

476 Vgl. 1.107.7 (S. 268); vgl. auch 2.16.22-23 (Caṇḍakauśika) sowie eine Stelle ohne Askesebezug: 3.59.4-6 (Nala und Damayantī).

477 Vgl. die bereits zitierten Stellen in den Einzelanalysen: 1.86.5 (A. 87 (168)); 1.110.7-8 (S. 147-148); 1.41.1 (A. 54 (42)).

haust wandert Kṛṣṇa als muni am Gandhamādana-Berg;[478] auch Jājali hat auf seiner Wanderung nach Vārāṇasī abends dort sein 'Haus', wo er sich gerade befindet;[479] am Hofe der Pāṇḍavas werden regelmäßig unbehauste yatis gespeist.[480]

Auch auf die Einsamkeit des Wanderers wird mitunter besonders hingewiesen.[481]

Außerdem enthält das Material die Information, daß wandernde Asketen Neuigkeiten und Nachrichten mitbringen, wenn sie bei ihrer Wanderung von tīrtha zu tīrtha durch die verschiedenen Landesteile kommen.[482] Gerade dieser Beleg zeigt aber auch, daß das Wandern nicht wirklich ziellos ist, sondern in der Hauptsache darin besteht, als heilig anerkannte Plätze aufzusuchen; deutlich ausgesprochen wird dies z.B. in 3.80.10 oder in 3.83.98[483] (vgl. dazu Punkt 12.2.1.).

12.2.1. Reisen zu heiligen Plätzen: tīrthas und tapas

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes tīrtha = "Furt" ist manchmal noch erhalten geblieben;[484] meistens jedoch wird tīrtha gebraucht in der Bedeutung "heiliger Ort", auch wenn er nicht direkt am Wasser liegt; die Identifizierung der Orte ist allerdings oft nicht möglich.[485]

478 3.13.10: daśa varṣasahasrāṇi yatrasāyaṃgṛho muniḥ/
vyacaras tvaṃ purā kṛṣṇa parvate gandhamādane//.

479 12.253.44cd: pṛthivīm acarad...yatrasāyaṃgṛho muniḥ; man beachte auch 12.253.45ab. Vgl. auch 1.41.1 (A. 54 (42)). Evtl. auch 1.110.7-8.

480 3.28.16 (agṛhāṇāṃ).

481 1.208.16: ekāntacāriṇam; 1.32.4: ekāntaśīlī; 3.78.21: munir ekacaraḥ.

482 3.78.19; vgl. auch A. 315 (Scharfe, Asketen als Spione).

483 3.80.10: pradakṣiṇaṃ yaḥ kurute pṛthivīṃ tīrthatatparaḥ/
kiṃ phalaṃ tasya kārtsnyena .../.
3.83.98: anena vidhinā yas tu pṛthivīṃ saṃcariṣyati/
aśvamedhaśatasyāgryaṃ phalaṃ pretya sa mokṣyate//.

484 Vgl. z.B. 3.120.30; 3.135.31-32 (S. 125).

485 Vgl. van Buitenen, MBh-Übers., Bd. 2, S. 186-187 (bes. seine Anmerkung 70, Hinweis auf A. Bharati: Pilgrimage Sites and Indian Civilization). Vgl. Bhardwaj, bes. die Seiten 2-7, 15-17, 29-57 (Hinweise auf das MBh), 97-98, 233-247 (Bibliographie). Zur Identifizierung der Namen empfiehlt Bhardwaj auf S. 29, Anm. 5: Dey, Nundo Lal: The Geographical Dictionary of Ancient and Medieval India (London 1927/New Delhi 1971 (3)), und Law, B.C.: Historical Geography of Ancient India (Paris 1954). - Vgl. auch Kane, HDhS, Vol. IV, Section IV: tīrthayātrā, S. 552-827 (bes. die Kapitel XI, XII und XVI). - Vgl. auch A. 515.

Reinheit in körperlicher Hinsicht und im übertragenen Sinne (Befreiung von 'Bösem') wird an den tīrthas durch Waschungen erlangt,[486] unterstützt durch asketische Lebensführung (Fasten, Keuschheit), aber auch durch Opfer (kratu) an Götter und Manen und durch Geschenke (dāna) an Brahmanen.[487]

Umfangreiche Aufzählungen von tīrthas und ihren Wirkungen finden sich insbesondere von 3.80.10 bis 3.83.106[488], von 3.85.1 bis 3.88.30[489] sowie von 5.106.1 bis 5.109.25[490].

Tatsächlich besteht ein beträchtlicher Teil der Rahmenerzählung des Vana-Parvan aus der Schilderung einer Pilgerreise: Lomaśa regt die Pāṇḍavas zu einer Reise zu den tīrthas im Himavant an, in deren Verlauf sie auch viele berühmte āśramas aufsuchen.[491]

486 Vgl. z.B. 3.109.18-19; 3.135.31.

487 Vgl. z.B. 1.41.2; 3.78.17; 3.82.130 (S. 270); 3.90.2-4; 3.92.14-16; 9.39.23 (A. 264); 13.10.56-58 (A. 171 (228)); manchmal werden ausdrücklich auch tapas-Übungen erwähnt, z.B. in 3.118.15-18.

488 Vgl. S. 265 (bes. A. 134). - Zum oben genannten Textstück sagt Bhardwaj, S. 29: "About 270 places and sacred rivers are mentioned ..."

489 Dhaumya zählt die tīrthas im Osten (3.85), im Süden (3.86), im Westen (3.87) und im Norden (3.88) auf; Bhardwaj zufolge werden dabei 60 Plätze/Orte erwähnt (o.c., S. 29).

490 Garuḍa schildert Gālava die heiligen Plätze entsprechend den Himmelsrichtungen.

491 Eine Anspielung auf diese Pilgerreise (tīrthayātrā) enthält schon Vers 1.2.111. - Vgl. auch A. 134. - Damit man die Reise der Pāṇḍavas leicht verfolgen kann, werden nachstehend die wichtigeren Stellen aufgeführt, die sich besonders auf Orte und ihre Beschreibung beziehen (unter Auslassung der längeren eingeflochtenen Erzählungen). Zur Identifizierung der Orte und zur Reihenfolge, in der sie aufgesucht werden, vgl. Bhardwaj, S. 30, 44-56; vgl. bes. auch seine Karten auf den Seiten 62, 66, 72, 78, 81; Bhardwaj verweist außerdem ausdrücklich darauf, daß die Pilgerreise im Uhrzeigersinne durch Indien verläuft (S. 31, 43, 56), vgl. dazu z.B. 3.80.10 (A. 483).
Aufbruch der Pāṇḍavas (ohne Arjuna): 3.91.25. Die Reise: 3.109.1-20; 3.110.1-2; 3.113.25; 3.114.1-26; 3.115.1-4; 3.117.16-18; 3.118.1-23; 3.119.1-3; 3.120.30; 3.121.1-23; 3.125.11-23; 3.126.41-43; 3.128.18-19; 3.129.1-22; 3.130.1-17; 3.131.31-32; 3.132.1; 3.134.38-39; 3.135.1-9; 3.139.23-24; 3.140.1-17; 3.141.1-30; 3.142.1-2, 22-28; 3.143.1-21; 3.144.1-6; ab 3.145.7 werden die Teilnehmer der Reise von Rākṣasas durch die Luft nach Badarī getragen (vgl. 3.144.25-27 mit 1.143.11: Ghaṭotkacas Versprechen); nur Lomaśa kann ohne Hilfe nach Badarī gelangen (vgl. 3.145.8); 3.145.10-17; 3.151.1-10; 3.153.21-24, 31; 3.155.1-4, 10-37, 63-64, 88-90; 3.157.1, 6-11; 3.158.3, 29; 3.159.10, 35; 3.160.1-5; 3.161.1, 16; 3.161.20: Mit Arjunas Rückkehr zu den Pāṇḍavas ist die Hinreise beeendet. - Zur Rückreise vgl. 3.173.2, 5, 18-22; 3.174.1-22; 3.179.1, 14-18; ab 3.180.1 sind die Pāṇḍavas wieder an ihrem Ausgangspunkt, im Kāmyaka-Vana.

Die Schilderung der Reise der Pāṇḍavas ist in einigen Punkten recht aufschlußreich: Zunächst reisen die Pāṇḍavas im Wagen und mit Gefolge[492]; erst später lassen sie Wagen, Ausrüstung und Dienerschaft zurück[493] und gehen zu Fuß weiter[494]. Auf dem ganzen Weg werden sie von Brahmanen und Asketen begleitet, die diese Reise unter ihrem Schutz unternehmen[495] (während die Pāṇḍavas ihrerseits wiederum in besonderer Weise unter Lomaśas Schutz stehen[496]), denn die Wege sind wegen wilden Tieren, Rākṣasas und Räubern nicht ungefährlich[497]. Manche Orte sind nur durch tapas zu erreichen[498], andere Orte überhaupt nicht zu Fuß[499]. Der Beachtung wert ist auch Lomaśas Rat, "leicht" (laghu) zu reisen, das heißt, sich nicht mit schwerem Gepäck zu belasten.[500]

Auch Arjunas zwölfmonatiges brahmacarya im Walde ist genaugenommen eine Reise zu tīrthas.[501]

Das Epos enthält daneben aber auch genügend Belege, daß A s k e t e n die tīrthas aufsuchen. So geht z.B. aus der Pāṇḍu-Erzählung hervor, daß Pāṇḍus Wanderung in Richtung Himavant schon als tapas aufgefaßt wird; eine regelrechte tapas-Übung führt er dann erstmals am Śataśṛṅga-Berg durch.[502]

Noch deutlicher wird die Bedeutung der tīrthas für die Askese selbst im Zusammenhang mit Śeṣas Übungen.[503] Auch Jaratkārus Wanderung über die "ganze Erde" schließt Waschungen an tīrthas ein.[504] Eine Reise zu heiligen

492 Vgl. 3.91.27-28; vgl. auch 3.141.4-5, 10, 15.

493 3.141.28-29.

494 3.141.30; 3.142.24.

495 3.91.1-5.

496 3.90.5-8.

497 Vgl. z.B. 3.90.5-7; 3.91.4, 12; 3.140.8; 3.141.1; 3.142.27; vgl. auch 3.12.4-5; 3.83.100.

498 Z.B. Gandhamādana: 3.141.22; 3.142.25; vgl. auch 3.109.14.

499 3.145.4-7.

500 Vgl. 3.90.18cd (vgl. dazu auch 1.86.5, A. 87 (168)); vgl. auch 3.141.6. Besonders aufschlußreich hinsichtlich der Mühsal der Reise sind die Kapitel 3.143 und 3.144.

501 1.206.1 - 1.210.4; als Arjuna Kṛṣṇa trifft (1.210.5), ist die Reise zu Ende (vgl. auch A. 578).

502 Vgl. 1.110.42-45 (S. 176, dort auch Orte).

503 Vgl. 1.32.2-5 (A. 244); man beachte bes. 1.32.4ab: teṣu teṣu ca puṇyeṣu tīrtheṣv āyataneṣu ca; man beachte die in 1.32.3 aufgeführten Orte (vgl. S. 326-327).

504 1.41.1-2 (S. 42); vgl. auch S. 337.

Stätten ist auch Bestandteil von Ambās Askese.[505] Von Parāśara wird ausdrücklich berichtet, daß er sich auf einer *tīrthayātrā* befand[506], desgleichen von Maitreya[507]. Lomaśa selbst erzählt, seine Reise mit den Pāṇḍavas sei nun schon seine dritte Reise zu den *tīrthas*; auch Manu und andere (*ṛṣis*) hätten *tīrthayātrās* unternommen.[508] Sogar die Götter haben das einst getan.[509]

Die Pilgerreise der Pāṇḍavas zeigt insbesondere auch, daß Orte, an denen schon einmal Askese begangen wurde oder Asketen sich aufhielten, oft mit den *tīrthas*, zu denen man wallfahrtet, identisch sind.[510] Die Vorstellung, daß durch *tapas* ein Gebiet 'geheiligt' wird, wird im folgenden Vers sogar klar ausgesprochen:

kurukṣetraṃ sa /= kurus/ tapasā puṇyaṃ cakre mahātapāḥ/ (1.89.43cd).

Seit Kurus Askese ist *Kurukṣetra* ein Gebiet, von wo aus "die Sterblichen in den Himmel gehen, nachdem sie hier *tapas* begangen haben".[511]

Neben dieser Vorstellung sollte man jedoch auch berücksichtigen, daß *tapas*-Übungen sicherlich nicht 'zufällig' an irgendeinem beliebigen Ort unternommen worden sind; der Ort für die Askese dürfte vielmehr stets sorgfältig ausgewählt worden sein, dies in der Erwartung, daß er sich in magischer Weise förderlich auf den Erwerb von *tapas*-Macht auswirken wird. So sind also vermutlich die dann als *tīrthas* bekannten Plätze seit altersher schon Orte gewesen, die man wegen ihrer besonderen magischen Wirksamkeit aufgesucht hat.[512] Dazu paßt auch gut, daß manche *tīrthas* ursprünglich Opferplätze waren.[513] Im ganzen könnte man den Zusammenhang zwischen *āśrama*

505 Vgl. 5.187.18-28.

506 1.57.56.

507 3.11.11.

508 3.90.9-10.

509 3.92.7, 13-15.

510 *tīrthas* = *āśramas*, vgl. z.B. (3.81.72; 3.82.140) 3.85.2; 3.86.8, 12, 20; 3.87.10; 3.88.12, 20; 3.109.7; 3.118.9-10; 5.187.23-28; vgl. auch 1.208.1-4: *tīrthas* von Agastya, Subhadra, Puloman, Bharadvāja am südlichen Ozean; vgl. 1.174.2: Dhaumya begeht *tapas* am *Utkocaka-Tīrtha*. Vgl. Bhardwaj, S. 31.

511 3.130.1ab: iha martyās tapas taptvā svargaṃ gacchanti .../.

512 Vgl. z.B. Schayer, S. 17: "Es gibt besondere Orte und Gegenden, wo man dem Einfluß der /magischen/ Substanzen ausgesetzt ist ..."; vgl. auch A. 515.

513 Vgl. z.B. 3.93.5, 7; 3.114.4-6; 3.118.9-10; 3.125.14, 22; 3.126.42; 3.129.21-22.

und tīrtha - ähnlich dem Begriff tapovana[514] - als eine Art magischen Rückkoppelungseffekt bezeichnen: tapas findet an einem hierfür besonders geeigneten Ort statt, der seinerseits wiederum durch das dort praktizierte tapas noch wirksamer wird.

In der folgenden kurzen Auswahl sind Orte aufgeführt, an denen tapas begangen wurde und die auch bei den tīrthayātrās eine Rolle spielen:

Flüsse:[515]

Yamunā:	3.125.18 (Kṛṣṇa); 3.129.2 (Ambarīṣa Nābhāga); 3.158.52 (Agastya); 5.187.18, 20 (Ambā).
Gaṅgādvāra:[516]	1.154.1-2 (Bharadvāja); 3.80.12-14 (Bhīṣma; Bhāgīrathī); 3.95.11 (Agastya); 3.256.24-25 (König Jayadratha).
Kauśikī:[517]	1.65.30-32 (Viśvāmitra; vgl. 1.165.43-44 und 3.85.9).

Berge:[518]

Vindhya:	1.201.9 (Sunda + Upasunda).
Himavant:	1.26.14 (die Vālakhilyas).
Gandhamādana:	1.26.5 (Kaśyapa); 1.32.3 (Śeṣa); 1.110.43 (Pāṇḍu); 3.13.10 (Kṛṣṇa); 3.142.22 (Nara + Nārāyaṇa).
Kailāsa:	3.107.23-24 (König Bhagīratha).
Ārcīka:	3.125.17 (Götter, pitṛs und maharṣis).
Mahendra:[519]	1.58.4 (Rāma Jāmadagnya); 3.115.1-2 (allgemein: tāpasas; vgl. auch 3.114.26).

514 Vgl. S. 312 (bes. A. 411).

515 Vgl. Bhardwaj, S. 4: "The Aryan people of the Vedic times revered the rivers ..."; o.c., S. 32: "Association of tīrthas with water is clearly brought out, most of the sacred spots lie either on riverbanks, at confluences, or on the seacoast ... Apparently the purificatory value of water was an important factor of locating tīrthas."; o.c., S. 86: "... the special sanctity ... [is] at the source of a river ... or at a confluence ... or at places marking land's end ..."

516 Vgl. 3.88.18; man beachte 3.82.23: gaṅgādvāra = svargadvāra. 3.83.83: Die Gaṅgā fließt durch ein Land, das ein tapovana ist. Vgl. Bhardwaj, S. 33, 86.

517 Zur 'sündentilgenden' Wirkung, die ein Bad in diesem Fluß zeitigt, vgl. z.B. 3.81.80; 3.82.113, 123-124; 3.109.20; 3.110.1. Vgl. auch Bhardwaj, S. 52.

518 Vgl. Bhardwaj, S. 32: "There are ... some sacred places like Badrināth and Kedārnāth in the Himālayas, which ... were and continued to be remote and inaccessible except in the summer season." (Zu diesem Aspekt und zur Topographie vgl. z.B. auch Stürmer, S. 13, 88, 104-105, 111-113, 304-315; ferner DuMont, Nord-Indien, S. 272-274, sowie Murray's Handbook India, S. 277-279.)

519 Vgl. Bhardwaj, S. 52: "... a part of the present Eastern Ghats ..."

(Berge, Fortsetzung)

Bhṛgutuṅga:	3.88.20 (Bhṛgu); 3.163.9-10 (Arjuna).
Meru:	1.93.6-7 (Vasiṣṭha).

Gebiete/Orte:[520]

Gokarṇa:	1.32.3 (Śeṣa).
Puṣkara:[521]	1.32.3 (Śeṣa);3.80.41 (die Götter; vgl. 3.80.44, 58).
Badarī:[522]	1.32.3 (Śeṣa); 3.88.21-22 (Nārāyaṇa); 3.13.12 (Kṛṣṇa); 3.185.4 (Manu).
Prabhāsa:	3.13.14 (Kṛṣṇa).
Prayāga:	3.93.5 (die Pāṇḍavas, vgl. 3.93.7-8).

13. Elemente asketischer Lebensführung

Gemeinsame Merkmale von Brahmanen, brahmacārins und Asketen sind bereits bei der Erörterung des äußeren Erscheinungsbildes von Asketen zur Sprache gekommen.[523] Weitere Gemeinsamkeiten lassen sich greifen, wenn man die Vorstellungen der Brahmanen und Asketen im Hinblick auf eine ideale Lebensführung vergleicht.[524] Weitaus relevanter jedoch sind die Merkmale brahmacarya und bhaikṣa, die für alle drei Personengruppen charakteristisch sind.

Die Fähigkeit zur Mäßigung, die im Rahmen der Idealvorstellungen für den brahmanischen Familienvater hinsichtlich der Befriedigung vitaler Grundbedürfnisse (also z.B. bei Schlaf, Nahrung und Fortpflanzung[525]) gilt, wird gewissermaßen vorbereitet und trainiert in der straff disziplinierten und schon weitgehend asketisch angelegten Lebensführung, die dem brahmacārin jahrelang abverlangt wird: Sexuelle Enthaltsamkeit ist dabei neben (knapp) bemessener Nahrung und dem strikten Gehorsam gegenüber dem Lehrer wohl das herausragendste Element des Schülerlebens.[526] Aus gutem Grund ist das Wort

520 Vgl. die Karte von Bhardwaj, auf S. 44.

521 Vgl. Bhardwaj, S. 41.

522 Vgl. Bhardwaj, Index S. 249: "Badrinarain (Badri; modern Badrinath)". Vgl. Sörensen zu den Stichworten "Badarī" und "Viśālā". Zu Badarī vgl. auch 3.45.18-20; 3.88.21-23; 3.140.10; 3.142.23; 3.145.15-21.

523 Vgl. S. 293, 297-298, 301.

524 Vgl. S. 227; vgl. auch 3.198.24; 3.203.45-49; 5.43.12 (ähnlich: 12.12.16).

525 Vgl. A. 220 (239).

526 Zum brahmacarya als Schülerzeit vgl. z.B. 1.3.32-54 (Upamanyu); 1.3.79-82 (Veda); 1.71.15-25 und 1.72.1-5 (Kaca); 3.139.21-22 (Raibhya; vgl. S. 137-138).

brahmacarya, das in seiner allgemeinen Bedeutung ja die Schülerzeit bezeichnet, zu einem Terminus technicus für Keuschheit geworden;[527] in diesem eingeengten Sinne ist das Wort brahmacārin zu einem treffenden Epitheton für einen tapasvin geworden.[528] Die in der Schülerzeit geübten Enthaltungen erfahren ihre entscheidende asketische Ausprägung, wenn sie zu konstitutiven Elementen eines Asketenlebens werden.

13.1. Konstituenten des tapas

13.1.1. Sexuelle Enthaltsamkeit

Sexuelle Enthaltsamkeit und der sich daraus ergebende Konflikt mit dem Gebot der Zeugung von (männlichen) Nachkommen sind bereits besonders in der Jaratkāru-Erzählung erörtert worden.[529] Auf die Keuschheit des Asketen wird durch Bezeichnungen wie brahmacarya/brahmacārin und ūrdhvaretas hingewiesen. Der entscheidende Unterschied zwischen einem brahmacārin und einem ūrdhvaretas genannten Asketen scheint der zu sein, daß durch das Wort brahmacarya eine momentane oder zeitlich befristete Befolgung eines keuschen Lebenswandels angezeigt wird, während ein Asket, der überhaupt jeden Samenerguß verhindert, als ūrdhvaretas bezeichnet wird. Wenn diese Annahme richtig ist, dürfte ein ūrdhvaretas-Asket überhaupt keine Nachkommen haben, auch nicht solche infolge einer unfreiwilligen Ejakulation[530] - und in der Tat scheint das immer zuzutreffen; jedenfalls konnte ich keinen Beleg dafür finden, daß ein Asket, noch nachdem er auf irgendeine Weise ein Kind gezeugt hat, als ūrdhvaretas bezeichnet wird. Für die Richtigkeit der Annahme sprechen auch Stellen wie 1.65.16[531] und besonders 2.11.34, wo die yatayo

527 Vgl. S. 48; A. 168 (64).

528 Vgl. z.B. 1.13.9; 3.100.5; 3.282.11; 12.286.30.

529 Vgl. S. 31-73.

530 Auch ein unfreiwilliger Samenerguß von Asketen hat stets die Entstehung eines Kindes (eines Sohnes oder einer Tochter, manchmal sogar eines Zwillingspaares) zur Folge, vgl. z.B. 1.120.6-13 (Śaradvat Gautama: Zwillinge Kṛpa und Kṛpī); 1.121.3-5 bzw. 1.154.2-5 (Bharadvāja: Sohn Droṇa); 3.110.4-17 (Vibhāṇḍaka: Sohn Ṛśyaśṛṅga; man beachte hier bes. 3.110.6cd: viruddhe yonisaṃsarge); 9.37.29-32 (Maṅkaṇaka: die sieben ṛṣis); 9.47.1-2, 56-61 (Bharadvāja: Tochter Srucāvatī); 9.50.4-22 (Dadhīca: Sohn Sārasvata); 12.310.12 - 12.311.8 (Vyāsa: Sohn Śuka). Vgl. auch 1.3.15; 1.46.2 (?); 1.57.36-55 (Zwillinge).

531 Dies ist eine Aussage über Kaṇva, den Adoptivvater von Śakuntalā, 1.65.16: ūrdhvaretā mahābhāgo bhagavāṃl lokapūjitaḥ/
caled dhi vṛttād dharmo 'pi na calet saṃśitavrataḥ//.

ūrdhvaretasaḥ implizit in Opposition gesetzt werden zu den "Nachkommen habenden ṛṣis"[532]. Auch Mandapāla beispielsweise befolgt die Lebensweise der ṛṣayo ūrdhvaretasaḥ, und deswegen bleibt ihm die jenseitige Welt verschlossen, bis er Söhne gezeugt hat.[533]

Etwas anders gelagerte Vorstellungen zeigen sich im Fall der "geistigen Tochter" (mānasī sutā[534]) des ṛṣi Kuṇi Gārgya, denn erstaunlicherweise wird in dieser Erzählung der Fortpflanzung gar keine Bedeutung zugemessen; das Gewicht liegt vielmehr auf dem Vollzug des Geschlechtsaktes.[535] Die mānasī sutā, von der ein Name nicht überliefert ist, wird ausdrücklich als kumārī ... tapoyuktā charakterisiert.[536] Damit wird deutlich, daß sie die Enthaltsamkeit aus der präpubertären Phase lebenslang bewahrt hat. In diesem Sinne wird manchmal in den Texten statt des nicht eindeutigen Ausdrucks brahmacārin die klarere Bezeichnung kaumārabrahmacārin verwendet.

Einige Beispiele:

brahmacārin/brahmacarya

1.1.52	Vyāsa
1.13.9/1.41.12	Jaratkāru
1.60.26	Varastrī (Schwester von Bṛhaspati)
1.60.42	Śukra
1.94.86-88	Bhīṣma (vgl. 1.2.79)
9.50.5	Dadhīca (mahātapāḥ)

ūrdhvaretas[537]

1.13.10/1.36.7	Jaratkāru[538]
1.65.16	Kaṇva
1.220.6	Mandapāla
3.27.24	(der Name eines Brahmanen, der durch saṃśitavrata charakterisiert wird)
5.145.31	Bhīṣma

532 Vgl. auch 2.48.40.

533 Vgl. 1.220.5-14 (bes. 1.220.6 und 1.220.11).

534 Vgl. 9.51.3.

535 Vgl. 9.51.5-19 (vgl. A. 306).

536 Vgl. 9.51.1 (auch 9.50.51).

537 Vgl. auch die didaktische Stelle
6.8.29ab: tapas tu tapyamānās te bhavanti hy ūrdhvaretasaḥ/.

538 Man beachte die damit verbundene Jenseitsvorstellung in 1.42.4 (S. 48).

kaumārabrahmacārin[539]

1.2.116	Ṛśyaśṛṅga[540]
1.154.4	Bharadvāja[541]
3.93.16	Śamatha (kaumāraṃ vratam āsthitaḥ)
3.282.11	Gautama (kaumāraṃ brahmacaryaṃ)
9.37.29	Maṅkaṇaka
9.47.2	Srucāvatī (kumārī brahmacāriṇī; Tochter von Bharadvāja)
9.51.1	(kumārī; Tochter von Kuṇi Gārgya)
9.53.6	(Tochter von Śāṇḍilya, vgl. auch 9.53.7[542])

13.1.2. Lebensunterhalt durch Almosen/Besitzlosigkeit

Besitzlosigkeit äußert sich vor allem[543] darin, daß (wandernde) Asketen sich von Almosengaben (bhikṣā, bhaikṣa) ernähren; diese Art des Erwerbs des Lebensunterhaltes ist aber auch für Brahmanen und für brahmacārins bezeugt.[544] 'Seßhafte' Asketen in einem āśrama im Walde dagegen sammeln ihre Nahrung selbst[545] und befolgen das Haushältergebot, Gäste zu bewirten, wie sie auch sonst Haushältercharakteristika aufweisen[546]. In schlechten Zeiten verlassen solche Asketen den āśrama[547] und bestreiten dann offenbar ihren Lebensunterhalt ebenfalls durch Betteln. Einige Regeln für das rechte Betteln wurden bereits erörtert;[548] aus 3.96.4 geht z.B. auch hervor, daß nur

539 Vgl. auch 1.90.47 (Devāpi); 13.21.20 (kaumāraṃ brahmacaryaṃ me kanyaivāsmi; diese Asketin/tapasvinī ist die Verkörperung der nördlichen Himmelsrichtung, vgl. 13.19.24 bzw. 13.22.4); 14.52.26 (kaumāraṃ brahmacaryaṃ te janāmi, sagt Uttaṅka zu Kṛṣṇa); 12.111.13 (didaktisch).

540 Vgl. 3.110.15-18.

541 Vater von Droṇa.

542 Man beachte tapaḥsiddhā tapasvinī; möglicherweise ist dies die Asketin, die in 5.111.1 erwähnt wird, also Śāṇḍilī (vgl. auch 6.9.8-9).

543 Hingewiesen wird auf Besitzlosigkeit z.B. auch durch Wörter wie niṣparigraha (1.110.9) oder nirdhana (2.68.11) oder, wie im Falle von Jaratkāru, durch daridra (1.13.26; 1.42.13).

544 Vgl. z.B. 1.1.108; 1.3.36-41; 1.104.18; 1.155.18; 1.176.7; 1.181.37; 1.184.4; 1.215.2. Man beachte bes. 1.145.4: Die Pāṇḍavas sind als Asketen verkleidet (1.144.3); sie werden für Brahmanen gehalten (1.152.14); Kuntī wird als Asketin angeredet (tapodhana/Vok., 1.148.2); in 1.175.3 wird gesagt, sie seien als brahmacārins verkleidet (vgl. hierzu auch A. 315). - Vgl. auch 3.2.1; 3.25.13-15; 3.90.19; 3.186.39; 3.284.5; 3.284.39.

545 Vgl. A. 165.

546 Vgl. S. 160-161.

547 Vgl. 1.65.32 und A. 145 (Viśvāmitra); vgl. 9.47.30, 36-37.

548 Vgl. 1.110.12-13 (S. 152-153); 3.96.1-20 (S. 85-86).

das als bhaikṣa angenommen werden darf, was der Geber wirklich erübrigen kann. Ansonsten sind Regeln für das Betteln besonders in den didaktischen Partien enthalten, vgl. z.B. 12.159.67; 12.234.6-9 oder 14.46.26.

Beispiele für das Betteln von Asketen in erzählenden Partien findet man z.B. in:

1.13.25	Jaratkāru (vgl. auch 1.34.18; 1.42.7, 15).
3.197.6-8, 16-17	Kauśika (vgl. 3.197.1: dvijātipravaro, tapodhanaḥ, tapasvī).
3.287.4-6	Ein Asket (mahātapāḥ; wie man erschließen kann, Durvāsas; man beachte 3.287.6: bhikṣām icchāmy ahaṃ bhoktum).
5.112.16-18	Gālava. (Er erbettelt die Gabe, die er seinem guru bringen will, wie ein brahmacārin.)

13.2. Diverse Begriffe

Im Hinblick auf weiterführende Untersuchungen kann es bei einer Bestandsaufnahme dessen, was die erzählenden Partien des Epos zum Umfeld des tapas-Phänomens enthalten, nur wünschenswert sein, auch Begriffe wie[549] mauna, śauca/śuci, dīkṣā/dīkṣita, vrata, niyama in die Erfassung mit aufzunehmen, zumal dies vermutlich auch zur Abgrenzung des (magischen) tapas-Begriffs von sekundären Vorstellungen von Vorteil sein dürfte.[550]

13.2.1. mauna

Daß ein Asket im Verlaufe seiner tapas-Übung Schweigen bewahrt oder gar ein Schweigegelübde befolgt, wird hin und wieder erwähnt;[551] allerdings geht aus den fraglichen Texten nicht hervor, aus welchen Gründen oder wie lange das Schweigen eingehalten wird bzw. ob es eventuell für den als muni bezeichneten Asketen ein konstitutives Merkmal seiner Askese ist.

Die konsequenteste Befolgung eines maunavrata[552] wird eindrucksvoll in der Śamīka-Erzählung geschildert,[553] wobei im übrigen auch deutlich wird,

549 Damit werden nur ein paar wichtigere Begriffe aufgenommen; es gibt zweifellos zahlreiche andere, die eine Untersuchung lohnten (z.B. sarvabhūtahite ram, abhaya, anukampā/kṛpā/anukrośa/dayā u.v.m.).

550 Vgl. Punkt 12.1.4.

551 Vgl. z.B. 1.101.3 (auch 1.101.8; maunavratānvitaḥ; Māṇḍavya); 12.176.7 (maunam āsthāya niścalāḥ; allgemein: ṛṣis); 12.250.20 (maunam ātiṣṭhad uttamam; Mṛtyu).

552 Vgl. 1.36.18; 1.37.8; 1.38.23; 1.45.24; 1.45.26; 1.46.7.

553 Vgl. bes. S. 12-13, 21-22.

daß das von Śamīka praktizierte mauna nicht Bestandteil eines meditativen Versenkungszustandes ist[554]. Der didaktische Beleg 1.86.8[555] läßt vermuten, daß es mehrere Arten - oder Auffassungen - von mauna gibt, auch wenn diese dort nicht erklärt werden. In diesem Zusammenhang wäre vielleicht die im Yogabhāṣya gemachte und im Pātañjalayogaśāstravivaraṇa erläuterte Differenzierung zwischen kāṣṭhamauna und akāṣṭhamauna heranzuziehen; dabei bezeichnet der Begriff kāṣṭhamauna einen Zustand vollständigen Schweigens bei gleichzeitig völliger Bewegungslosigkeit ("stock-stillness"), während der Begriff akāṣṭhamauna "denotes a taciturnity where movements of the body and its limbs are not (strictly) avoided."[556] Die Phänomene als solche werden ja im Mahābhārata beschrieben,[557] wenn auch die obigen Termini nicht vorkommen.

Insgesamt bietet das epische Material keine askesespezifischen Aussagen über mauna. Zumindest für die erzählenden Partien kann man nicht den Schluß ziehen, daß eine als muni bezeichnete Person auch immer ein schweigender Asket ist.[558] Die Verwendung des Wortes muni zeigt vielmehr - wie schon in der Pāṇḍu-Analyse erörtert wurde[559] und sich im übrigen auch sonst abzeichnet - , daß dieses Wort terminologisch nicht festgelegt ist: Es dient zur allgemeinen Bezeichnung von Asketen.

Insbesondere die Gründe, weswegen ein Asket eine Zeit des Schweigens einhält, lassen sich mit Hilfe des epischen Materials nicht erhellen. Zwar gibt es gelegentlich Stellen, die man entsprechend interpretieren könnte (so z.B. 5.43.34-35[560], 13.10.65[561]), aber insgesamt geben solche Belege

554 Vgl. S. 29 und A. 60.

555 Vgl. S. 169; vgl. auch 1.86.14; 1.86.16 (S. 171-172).

556 Wezler, Vivaraṇa, S. 32-33.

557 Vgl. S. 253-254, 260-261.

558 Diese Auffassung könnte als Theorie im Sanatsujātīya (5.43.35; A. 560) vorliegen; vgl. aber z.B. die folgenden Stellen, an denen Asketen als munis bezeichnet werden, ohne daß mauna bzw. maunavrata als eines ihrer entscheidenden Charakteristika erkennbar wäre: 1.41.1; 1.46.3; 1.57.57; 1.64.27; 1.93.29; 1.99.21; 1.104.6; 1.113.9; 1.120.12; 1.204.29; 1.220.30; 2.16.29; 3.45.10; 3.81.103; 3.94.18; 3.110.25; 3.135.25; 3.156.4; 3.181.1; 3.194.5; 3.246.5.

559 Vgl. S. 175.

560 5.43.34: tūṣṇīṃbhūta upasīta na ceṣṭen manasā api/
abhyavarteta brahmāsya antarātmani vai śritam//.
5.43.35: maunād dhi sa munir bhavati nāraṇyavasanān muniḥ/
akṣaraṃ tat tu yo veda sa muniḥ śreṣṭha ucyate//.

561 13.10.65: tasmād maunāni munayo dīkṣāṃ kurvanti cādṛtāḥ/
duruktasya bhayād ... nānubhāṣanti kiṃcana//.

keine verläßlichen Aufschlüsse, zumal sie anscheinend nur in normativ-didaktischem Kontext zu finden sind.

13.2.2. śauca/śuci

Reinheit, namentlich in dem speziellen übertragenen Sinne als Freisein/Freiwerden von jeglicher 'bösen'/üblen/sündenhaften Substanz, ist eine Vorstellung, die in asketischem Kontext immer wieder begegnet. Sie scheint ein bedeutsames Charakteristikum asketischer Lebensführung zu sein, vielleicht sogar eine der Voraussetzungen für die Askese selbst: Immer wieder werden Asketen als (vi-)śuddhātman oder pūtātman, als niṣkalmaṣa/akalmaṣa, anāgas, anapakārin u.ä. bezeichnet.[562]

Primär ist Reinheit in Verbindung mit tapas wohl kaum vom moralischen (oder ethischen) Standpunkt aus zu werten; es dürfte hier vielmehr eine Vorstellung vom Rein-Sein vorliegen, vergleichbar der, die HACKER als "kultische Reinheit" bezeichnet hat, womit er sich auf den Begriff medhya ("opferrein") bezieht. medhya muß man nämlich sein, wenn man sich beim Opfer dem Bereich der Götter nähert.[563] Hierin könnte, insbesondere im Hinblick auf den magischen Bezug, der sowohl für das Opfer als auch für das tapas gilt, die Gemeinsamkeit zwischen dem yajamāna und dem Asketen (oder dem, der den Entschluß gefaßt hat, Askese zu begehen) zu suchen sein: Genau wie der yajamāna nur "rein" mit den Göttern in Kontakt treten kann, kann vielleicht nur der "reine" Asket (ungefährdet?) mit der über-normalen, übermenschlichen Macht in Berührung kommen, die die tapas-Übung freisetzt. Die dīkṣā als Vorbereitung auf das Opfer erfordert ihrerseits Reinheit und die

Vgl. dazu auch 3.158.10. - Dem Vers 13.10.65 liegt offenbar die Vorstellung zugrunde, daß ein Asket unter allen Umständen nur die Wahrheit sprechen darf; Vers 3.158.10 zeigt, daß das schon fast sprichwörtlich ist. Eine interessante Frage in diesem Zusammenhang wäre aber auch, ob ein Asket überhaupt etwas anderes als die Wahrheit aussprechen kann: Immer wieder (z.B. beim Fluch) zeigt sich ja, daß ein Asket durch seine Macht Wahrheit gewissermaßen erst erschafft. - Zu mauna vgl. auch 12.192.6-7; 1.85.24 (vgl. dazu 1.1.210, kalka). Im didaktischen Beleg 14.46.14 wird Schweigen als vāgyata charakterisiert.

562 Vgl. z.B. (vi-)śuddhātman: 1.45.27; 1.163.8; 1.176.2; 1.224.28 (viśuddhabhāvam); 3.3.13; 3.8.22; 3.180.44; akalmaṣa/anāgas etc.: 1.46.4; 1.176.2; 3.63.5; 3.138.11; 3.192.1. Vgl. auch das umfangreiche Material bei Hara (Buch), S. 327-328, 336-339.

563 Hacker, Vrata, S. 136-137 (vgl. den Punkt 13.2.4., vrata).

Befolgung von vratas[564]; es paßt zu dem Vorgenannten, daß im Zusammenhang mit tapas-Übungen auch der dīkṣā und den vratas Bedeutung zukommt.[565]

Besonders wirksam zur Beseitigung des substanzhaft gedachten Bösen ist Wasser;[566] deshalb ist ja auch Baden an heiligen Orten (tīrthas) ein immer wieder empfohlenes Mittel.[567] Beim tapas spielt jedoch noch etwas anderes eine Rolle: tapas selbst ist bekanntlich ein Mittel zur Reinigung[568], man denke auch an den Ausdruck tapasā dagdhakilbiṣa[569]. Im Hinblick auf tapas muß man also wohl zwei verschiedene Aspekte des Komplexes "Reinheit" unterscheiden: Zum einen kann man offensichtlich nur, wenn man "rein" ist, tapas begehen; zum anderen scheint tapas dann aber auch geeignet, eine bestimmte umfassende, über jedes andere Maß hinausgehende Reinheit herzustellen.

13.2.3. dīkṣā/dīkṣita

"Die Dīkshā ist ... in der vedischen Überlieferung ... [ein Komplex] von Observanzen, welche die Vollziehung einer heiligen Handlung vorbereiten."[570] Wer sich einer dīkṣā unterziehen will, muß sich zunächst die Haare scheren und die Nägel schneiden lassen, ein Bad nehmen, ein neues Gewand anlegen, bestimmte Speisen essen (z.B. Butter, Dickmilch, Honig)[571] und danach eine vorgeschriebene Zeitlang in einer eigens dafür hergerichteten Hütte leben, wobei er sich in seiner Nahrung beschränkt, denn: "Wenn der Geweihte mager wird, dann wird er opferrein ..."[572]

Im Epos wird der Begriff dīkṣā (dīkṣita) einerseits im Zusammenhang mit

564 Wie A. 563.

565 Vgl. die Punkte 13.2.3. und 13.2.4.

566 Vgl. A. 515.

567 Vgl. z.B. 1.41.2; 1.154.2; 3.78.17; 3.81.49; 3.243.5; 5.9.31; 9.38.18; 14.46.34. Man beachte auch 1.65.30: Zum "Zwecke der Reinigung" (śaucārtham) erschuf sich Viśvāmitra einst den Fluß Kauśikī.

568 Vgl. 1.41.28 (S. 47); 1.111.24 (A. 129 (179)).

569 Vgl. A. 35 (195); didaktisch: 12.148.6 (tapas ist das 6. pavitra); 12.148.24 (tapas befreit völlig [pari-muc] von papāni); 12.189.15 (tapasā/śuddhātman); 12.263.14. Zusammenhänge zwischen śauca, vrata und niyama werden auch durch eine Anweisung erhellt, die die Pāṇḍavas anläßlich ihrer geplanten tīrthayātrā von (u.a.) Vyāsa erhalten, vgl. 3.91.19-22.

570 Vgl. Oldenberg, Veda (vgl. A. 226 (114)).

571 Vgl. z.B. 13.15.4.

572 Vgl. Hillebrandt, Ritual-Literatur (vgl. A. 226 (114)).

Opferhandlungen erwähnt,[573] andererseits kommt er aber auch im Zusammenhang mit Personen vor, die Askese begehen oder ein asketisches Leben führen wollen. Allerdings läßt sich mit Hilfe des epischen Materials die dīkṣā nicht als eine 'Weihe' im Sinne eines formalen (Initiierungs-)Aktes[574] verstehen, der immer der Aufnahme einer tapas-Übung bzw. überhaupt dem Eintritt in das Asketenleben vorausgeht. Mit dīkṣā scheint in den meisten Fällen[575] etwas wesentlich Allgemeineres gemeint zu sein, nämlich eine (körperlich-seelisch-geistige) Vorbereitung auf das künftige Tun hin. Dabei geht aus dem epischen Material insbesondere auch nicht hervor, wie eine dīkṣā inhaltlich gestaltet worden ist; das Material ist nicht nur spärlich, sondern bietet erst recht kein in sich geschlossenes Bild.

In nicht-asketischem Kontext wird z.B. Arjuna als dīkṣita bezeichnet, als einer nämlich, wie dann expliziert wird, der sich in bezug auf Rede, Körper und Geist gezügelt hatte (yatavākkāyamānasam)[576]; in askesespezifischem Material lassen sich sinngemäß gleiche Ausdrücke finden, ohne daß dafür jedoch das Wort dīkṣā/dīkṣita verwendet worden wäre[577].

An einer anderen Stelle wird Arjuna wiederum als dīkṣita bezeichnet, diesmal jedoch im Hinblick auf sein künftiges brahmacarya.[578]

In einer (knappen) Version von Yayātis Askese wird vom König als einem dīkṣita im Hinblick auf sein künftiges vanavāsa gesprochen.[579]

Wie eine dīkṣā sich auf den dīkṣita auswirkt, wird z.B. in 13.15.4 aufgeführt, wo der dīkṣita Kṛṣṇa nach Vorbereitung durch Upamanyu als daṇḍī muṇḍī kuśī cīrī ghṛtākto mekhalī charakterisiert wird.[580] Der Beachtung

573 Vgl. z.B. 1.48.14 (1.49.20/1.54.1); 2.32.3; 3.242.4; 5.154.4; 9.35.40; 14.72.1-5.

574 Vgl. Olivelle, Naked Ascetic, S. 129-145, und Olivelle, Odes, S. 91-100.

575 Eine Ausnahme bildet vielleicht der Beleg 1.201.6 (vgl. S. 336).

576 Vgl. 3.38.13-14 (vgl. A. 462); hierbei handelt es sich um die Übermittlung eines (Zauber-)Wissens.

577 Vgl. 1.81.14d (A. 73 (164)); 1.114.18ef (A. 150 (182)).

578 Vgl. 1.205.30. Dieses sogenannte brahmacarya besteht in Wirklichkeit aus einer Reise zu verschiedenen tīrthas (vgl. A. 501); das asketische Element, speziell das der Keuschheit, wird dabei im Widerspruch zum Wortsinn von brahmacarya ziemlich außer acht gelassen: Arjuna zeugt auf dieser Reise einen Sohn mit Ulūpī (1.206.7 ff.), des weiteren einen Sohn mit Citrāṅgadā (1.207.15 ff.); schließlich heiratet er sogar in dieser Zeit Kṛṣṇas Schwester (Su-)Bhadrā (vgl. 1.211).

579 Vgl. 1.80.25 (A. 68 (163)).

580 Die vorgenannten Ausdrücke könnten natürlich auch zur Charakterisie-

wert ist an diesem Beleg aber auch der Hinweis, daß Upamanyu, ein Brahmane, die dīkṣā vornimmt. Dieser Aspekt wird in 12.353.1-2 noch deutlicher ausgesprochen: Als nämlich (der Brahmane) Dharmāraṇya sich zum uñchavrata entschlossen hat (12.352.9), geht er als dīkṣākāṅkṣin zu Cyavana Bhārgava, der dann die ausdrücklich als saṃskāra bezeichnete Handlung durchführt.[581]

Die anderen Belege, die implizieren, daß eine dīkṣā einen besonderen Lebensabschnitt einleitet (1.80.25; 1.205.30), lassen offen, ob man nur unter Mitwirkung eines Brahmanen ein dīkṣita werden bzw. eine dīkṣā begehen kann. Immerhin aber zeigen die bisher angeführten Belege, daß dīkṣā nach dem Verständnis der epischen Autoren nicht mehr die vedische "Weihe", sondern ein rite de passage ist.

Daß dīkṣā unter bestimmten Umständen auch als eine Art formaler Initiierungsakt/-ritus des Askese Begehenden verstanden worden sein könnte, geht aus der Askeseübung von Sunda und Upasunda hervor: "Nachdem die beiden /Asuras/ eine dīkṣā gemacht hatten (kṛtvā dīkṣām) (und) zum Vindhya/-Berg/ /hin-/gegangen waren, (da) mühten sie sich (dort) in schrecklichem tapas."[582] Die Formulierung kṛtvā dīkṣām schließt hier im übrigen die Mitwirkung eines Dritten am Zustandekommen der dīkṣā mit einiger Sicherheit aus.

Einzelne Elemente der Entsagung, die der yajamāna im Rahmen der vedischen "Weihe" auf sich nimmt (z.B. Hungern oder Keuschheit), kehren im epischen Material wieder (z.B. vrata, niyama, upavāsa u.ä.[583]) - zum Teil als Elemente der dīkṣā, die dem tapas vorausgeht, zum Teil als Elemente der tapas-Übungen selbst. Die Pluralform von dīkṣā - noch verstärkt durch vividhā - deutet vielleicht hierauf hin, in jedem Falle aber darauf, daß dīkṣā im Rahmen des tapas nicht mehr als ein festgefügtes Ganzes, sondern als ein (eher locker zusammenhängender) Komplex von verschiedenartigen Einschränkungen aufgefaßt wird (vgl. z.B. 12.236 /didaktisch/, bes. Vers 14).

rung von Kṛṣṇa als brahmacārin verwendet worden sein; die unmittelbar darauf folgenden Verse zeigen jedoch, daß Kṛṣṇa eine (dem tapas zumindest sehr ähnliche, wenn nicht gleichartige) Fastenübung begeht in der Absicht, Mahādeva zu sehen (vgl. 13.15.5-6, A. 277).

581 Vgl. A. 713.

582 1.201.6 (A. 248).

583 Vgl. auch Hacker (referiert und zitiert auf S. 339, bes. A. 598).

Plural vividhā dīkṣāḥ:

5.118.6cd: upagamya vanaṃ puṇyaṃ tapas tepe yayātijā//
5.118.7ab: upavāsaiś ca vividhair dīkṣābhir niyamais tathā/
(Mādhavī)[584]

13.10.11:[585] tāṃs tu dṛṣṭvā munigaṇān devakalpān mahaujasaḥ/
vahato vividhā dīkṣāḥ saṃprahṛṣyata ...//

Singular dīkṣā/dīkṣita:

12.117.3: vane mahati kasmiṃścid amanuṣyaniṣevite/
ṛṣir mūlaphalāhāro niyato niyatendriyaḥ//

12.117.4: dīkṣād amaparaḥ śāntaḥ svādhyāyaparamaḥ śuciḥ/
upavāsaviśuddhātmā satataṃ satpathe sthitaḥ//
(ṛṣi mit Hund)[586]

13.126.10: vrataṃ cacāra dharmātmā kṛṣṇo dvādaśavārṣikam/
dīkṣitaṃ cāgatau draṣṭum ubhau nāradaparvatau// (Kṛṣṇa)

Abschließend soll ein Beleg nicht unerwähnt bleiben, der die mit dīkṣā zusammenhängenden Vorstellungen in einem noch anderen Lichte erscheinen läßt: Vom Asketen Jaratkāru wird berichtet, er habe eine dīkṣā "gewandelt" (caran dīkṣām), die schwer zu begehen sei von solchen, die sich (dafür) nicht (genügend) vorbereitet hätten, und sei, auf jede Nahrung verzichtend, von tīrtha zu tīrtha gewandert, wo er dann gebadet habe.[587] In diesem Falle könnte der Ausdruck caran dīkṣām auch so aufgefaßt werden, daß Jaratkārus asketisches Leben insgesamt als eine dīkṣā verstanden werden soll, wodurch dem Begriff dīkṣā eine wesentlich umfassendere Bedeutung beigemessen würde, als sich etwa mit Übersetzungen wie 'Vorbereitung' oder 'Ritus' wiedergeben ließe. Hier läge vielmehr die Vorstellung von einer Art 'Ideal vom Leben als dīkṣā' vor (analog dem "Ideal vom Leben als Askese" im Unterschied zum "Ideal von der Askese als spezifischer Lebensform", wie WEZLER es formuliert hat[588]).

584 Vgl. A. 223.

585 Ein āśrama im Himavant (13.10.5), zu dem ein Śūdra kommt, ist bevölkert von,
13.10.7cd: vratibhir bahubhiḥ kīrṇaṃ tāpasair upaśobhitam//.
13.10.8: brāhmaṇaiś ca mahābhāgaiḥ sūryajvalanasaṃnibhaiḥ/
niyamavratasampannaiḥ samākīrṇaṃ tapasvibhiḥ/
dīkṣitair ... yatāhāraiḥ kṛtātmabhiḥ//.
Der Śūdra sieht die munigaṇas (Vers 13.10.11).

586 Vgl. A. 156.

587 Vgl. 1.41.1-2 (S. 42).

588 Vgl. S. 241.

13.2.4. vrata

Beispiele für vrata in asketischem Kontext finden sich bereits auf S. 245; einiges Grundsätzliche soll jetzt nachgetragen werden:

Nach Auffassung von HACKER[589] ist die Übersetzung von vrata mit "Gelübde" erst - und auch dann nicht immer - in einem 'hinduistischen' Kontext angebracht.[590] Für die altvedische Zeit lehnt HACKER diese Bedeutung ab.[591] Er weist auf den Bedeutungswandel in der spätvedischen Zeit hin[592] und stellt Überlegungen für die frühhinduistische und buddhistische Periode

589 Ausgangspunkt für Hackers Überlegungen war die Arbeit von H.-P. Schmidt, Vedisch vratá und awestisch urvāta, Hamburg 1958, Alt- und Neuindische Studien 9.

590 Hacker, Vrata, S. 109-110.

591 Im RV kommt der Begriff "ein Gelübde ablegen" nicht vor, außerdem fehlt "die dem Gelübde wesentliche futurische oder voluntative Form", und "das vrata /ist/ statt dessen mit Vergangenheitstempora dargestellt ..." (l.c., S. 111). - Hacker weist auch auf die Bedeutung des Ātmanepada und der mit vrata vorkommenden Genitive hin (l.c., S. 113-116). - "Nirgends ... läßt sich eine Andeutung finden, die den Gelöbnischarakter des angeblichen Gelübdes erkennbar machen würde." (l.c., S. 117). - Zunächst vom Bedeutungsansatz "Werk" ausgehend (l.c., S. 118), definiert Hacker die vratāni der Götter: "Das vrata-Sein des Werkes ist also sein Angelegtsein auf eine Reaktion seitens der Menschen oder anderer Wesen." (l.c., S. 119). - Die vratāni der Menschen im RV und AV weisen u.a. auf das Sichanpassen an ein bestimmtes Verhaltensschema hin (l.c., S. 125). - Aber Hacker sagt auch klar, indem er die Bedeutungsansätze von Roth und Graßmann aufgreift (nämlich: 1. Ordnung, Gesetz, Gebot; 2. Wirken, Werk), daß "... vrata nirgends einfach ein 'Werk' ist. Es ist auch niemals eine Ordnung oder ein Gesetz ... Vielmehr liegt in der Konkretheit des Geschaffenseins eines göttlichen Werkes unmittelbar auch das konkrete vrata. Das Faktische der Schöpfung und das Angelegtsein derselben auf eine bestimmte Reaktion seitens der geschaffenen oder anderer Wesen sind in- und miteinander da ... Das faktische, objektive Werk ist nicht als solches ein vrata, aber Werk und vrata sind so eng miteinander verflochten, daß Werke direkt vratāni genannt werden können ..., eine Konzeption, die schon in der spätvedischen Zeit verschwand." (l.c., S. 119-120). - Das altvedische vrata der Götter charakterisiert Hacker auf S. 121. Dort empfiehlt er für eine unbedingt notwendig werdende Übersetzung u.a., Roth und Graßmann zu folgen und zu erläutern, wie die Übersetzung zu verstehen ist.

592 "Während ... das Sichanpassen als ein Sich-in-Harmonie-Bringen mit dem Tun oder Werk einer Person ... allmählich verkümmert, ... hat das Sichanpassen als Nachvollzug eines festliegenden Verhaltensmodells ... von der spätvedischen Zeit an durch den ganzen Hinduismus hindurch eine üppige Entwicklung durchgemacht, und zwar in der religiösen Sphäre." (l.c., S. 126; vgl. auch l.c., S. 114).

an.[593] In der spätvedischen Literatur, d.h. im Śrauta- und Gṛhya-Ritual, gibt es HACKER zufolge "rituelle" vratas, in den Āraṇyakas und Upanischaden "moralische, aszetische und aszetisch-meditative vratāni";[594] HACKER verweist auf ausführliche Darstellungen bei KANE (HDhS, Bd. 5, Teil 1). Bei den vorgenannten vratas handelt es sich um bestimmte Observanzen, wobei HACKER in Anlehnung (u.a.) an OLDENBERG "Observanz" als die Befolgung einer bestimmten Verhaltensweise oder eines bestimmten Verhaltensmodells versteht;[595] diese vratas kommen nur mit Verben in der 3. Person/Optativ vor,[596] wohingegen vrata mit einem Verb in der 1. Person/Präsens oder Futur auf das Befolgen eines Gelübdes hinweist.[597]

HACKER macht auch auf die wechselseitigen Beziehungen zwischen vrata und dīkṣā aufmerksam;[598] er führt z.B. Vāj.Saṃh. 19,30 an (vraténa dīkṣām āpnoti ...) und stellt dazu fest, daß vrata (in diesem Falle) die Voraussetzung für eine dīkṣā ist. Aber: "... noch vor dem Eintritt ins vrata ist ein Reinigungsritus vorgeschrieben ..."[599] Nach Vāj.Saṃh. 1,4-5 soll ein yajamāna das besondere vrata befolgen, nur die Wahrheit zu reden, denn die Götter befolgen (caranti) dieses vrata immer; dadurch wird ein Mensch gewissermaßen "nicht-menschlich" (amānuṣa; im Sinne von 'nicht-menschlich /wie die Götter/'),denn: "Die Menschen leben für gewöhnlich in Unwahrheit, nur die Götter halten sich beständig in der Wahrheit auf. Darum muß, wer in ihren

593 Hacker, Vrata, S. 114: "... sowohl im Frühhinduismus als auch im Buddhismus ist das Gelübde im Wesen doch nur eine Selbstverpflichtung."

594 Hacker, Vrata, S. 134.

595 Hacker, Vrata, S. 134; vgl. auch l.c., S. 110: "... vrata ist der (durch Vorschriften des Dharma) festgelegte Inhalt, der je durch einen mit saṃkalpa 'Entschluß' bezeichneten Gelübdeakt zum Gelübdeinhalt wird. Ohne saṃkalpa ist vrata eine Observanz." (Vgl. zu "Observanz" auch Duden Nr. 5, Das Fremdwörterbuch, S. 504: "1a) Brauch, Herkommen ... 2) Befolgung der eingeführten Regel (eines Mönchsordens) ...").

596 Hacker, Vrata, S. 139-140.

597 Hacker, Vrata, S. 140: "Das vrata-Modell wartet sozusagen darauf, daß jemand es zur Verwirklichung übernimmt. Erst in solcher Übernahme wird es, als Gelübde-Inhalt, zum 'Gelübde'. Das Übernehmen geschieht sprachlich im Präsens oder im Futurum." (Vgl. dazu l.c., S. 135-136.)

598 Vgl. zu den oben folgenden Ausführungen Hacker, Vrata, S. 136-137; dort auch: Oft bestehe vrata in erster Linie aus Fasten /vgl. dazu z. B. 12.264.6: vratakṛśā śuciḥ/, aber auch aus Schlafen auf dem Boden beim Opferfeuer. Hacker weist a.a.O. auch darauf hin, daß beim vrata, das die Nahrung auf gekochte Milch einschränkt, die Milch dann ihrerseits oft als vrata bezeichnet wird.

599 Hier bezieht sich Hacker auf Śat.Br. 1,1,1,1. - Zu śauca/śuci vgl. auch Punkt 13.2.2.

Bereich tritt /d.h. bezogen auf den vorliegenden Fall: beim Opfer/, mit einem Gelübde von der Unwahrheit zur Observanz der Wahrheit übertreten."[600]

Insbesondere muß noch auf HACKERs Ausführungen zu dhṛ im Zusammenhang mit vrata hingewiesen werden; nach der Erörterung der Bedeutung von dhṛ kommt HACKER zu dem Schluß: "Von der Vorstellung 'hinlegen, festlegen, festhalten' wird man ... bei dem häufigen Kompositum dhṛtavrata ausgehen müssen."[601] "Daß dhṛtavrata überall /im RV/ denjenigen /Gott/ bedeutet, der ein vrata, und zwar meist sein eigenes festgelegt hat, scheint mir sicher."[602] "In nachvedischer Zeit kann dhṛtavrata allerdings so etwas wie 'jemand, der sein Gelübde hält', heißen ..."[603]

Wo das Wort vrata zur Bezeichnung eines schon bestehenden Verhaltensmodells gebraucht werde, liege ein "typisch hinduistischer Sinn" vor.[604]

Neben den schon auf S. 245 aufgeführten Beispielen für vrata, saṃśitavrata, yatavrata, dhṛtavrata und dṛḍhavrata sei auch auf einige andere Komposita hingewiesen:

suvrata: 1.13.36; 1.38.13; 1.41.18; 1.119.11; 3.32.35; 3.80.8; 3.102.19; 3.114.15; 3.185.7; 3.196.13.

600 Hacker, Vrata, S. 138.

601 Hacker, Vrata, S. 128-129.

602 Hacker, Vrata, S. 130.

603 Hacker, Vrata, S. 131. Dort führt Hacker als Beispiel auch MBh 12,261,28 (Bombay-Ausgabe 12,261 = kritische Ausgabe 12.253) an, "wo das Kompositum, wie der Kontext ausweist, Synonym von yatavrata und niyatavrata ist. Es handelt sich um ein menschliches Gelübde." Der Text der kritischen Ausgabe verzeichnet saṃśitavrata (12.253.24), yatavrata (12.253.28) und dharme dhṛtamanā nityaṃ (12.253.25). - Es handelt sich hierbei im übrigen um den Asketen Jājali (vgl. S. 250-251), der das vrata befolgt, sich nicht zu bewegen (vgl. 12.253.19-39).
Vgl. auch Hackers Ausführungen zu einem (göttlichen) "dhṛ-Akt", d.h. dem Festlegen eines vrata = dharman (l.c., S. 132-133); dabei bemerkt Hacker zu dhṛti: "Das Verbum dhṛ - im Ātmanepada ohne Objekt - bezeichnet zwar keineswegs immer die Festlegung eines vrata; es kann auch irgendeinen Entschluß meinen ..., der sich nur auf eine einmalige Tat bezieht. Die vrata-Festlegung ist ein Sonderfall des dhṛ-Festlegens: mit ihr wird ein für immer oder lange Zeit geltendes Verhaltensmodell festgelegt, zu dessen Verwirklichung Stetigkeit gefordert ist. Die Charaktereigenschaft, welche solche dhṛ-Akte möglich macht, oder der Habitus, solche Akte ständig zu vollziehen, ist die in den Upaniṣaden und später hochgeschätzte dhṛti." (l.c., S. 141).
Zu dhṛti vgl. z.B. 1.65.15; 1.101.2; 3.278.19; 3.297.29.

604 Hacker, Vrata, S. 142.

mahāvrata: 1.36.21; 1.43.4; 1.64.42; 1.201.11 (su-°); 3.51.12.

satyavrata: 1.54.5; 1.60.8 (vgl. dazu auch S. 339-340).

13.2.5. niyama

Beispiele für niyama in asketischem Kontext wurden ebenfalls bereits aufgeführt (vgl. A. 17).

Begriffe wie niyama, vrata und śauca stehen oft, wie auch die vorstehenden Ausführungen zeigten[605], mit dem Komplex von tapas-Vorstellungen in Verbindung;[606] manchmal erweist sich sogar eine ausdrücklich als niyama ausgewiesene 'Tätigkeit' eigentlich als etwas, das auch tapas hätte genannt werden können.[607]

Anders als in yoga-spezifischem Kontext - im Yogasūtra bzw. Yogabhāṣya z.B. ist tapas einer der niyamas[608] - hat niyama aber im Zusammenhang mit tapas und asketischer Lebensführung (wenigstens in den erzählenden Partien des Epos) keine enge terminologische Bedeutung: Es zeigt nur eine - nicht fest umrissene - Einschränkung in bezug auf vitale Grundbedürfnisse an.

14. Einige 'intellektuelle' Fähigkeiten/Eigenschaften von Asketen

Auf überragende intellektuelle oder geistige Fähigkeiten wird häufig im Verlaufe von Charakterisierungen von Asketen mit den unten stehenden Ausdrücken verwiesen; auch dieser Punkt bedürfte einer eingehenderen Untersuchung, namentlich im Hinblick darauf, inwieweit diese Fähigkeiten Voraussetzungen für oder vielmehr Ergebnisse von Askeseübungen sind:

mahāmanas:

1.169.9 Parāśara
1.170.10 Aurva
3.183.31 Atri

605 Vgl. z.B. śarīraniyamam = mānuṣaṃ vratam: 3.91.20; vgl. auch 3.277.12 (vgl. A. 607); 5.118.7.

606 Vgl. z.B. 1.72.4; 1.160.13/1.161.18; 3.13.14; 3.122.26; 3.135.27; 8.24.5; 9.39.23-24 (vgl. A. 264); 9.47.3, 10, 25, 30; 9.51.1.

607 Vgl. z.B. 3.277.5-12 (vgl. auch A. 158); man beachte bes.
3.277.8: apatyotpādanārthaṃ sa tīvraṃ niyamam āsthitaḥ/
kāle parimitāhāro brahmacārī jitendriyaḥ//.
3.277.12ab: brahmacaryeṇa śuddhena damena niyamena ca/.

608 Vgl. Wezler, Vivaraṇa, S. 32. Vgl. auch A. 79 (205).

manīṣin:

1.44.5	Jaratkāru
1.60.44	Cyavana
3.91.17	Vyāsa, Nārada, Parvata
3.136.8	Dhanuṣākṣa

medhāvin:

1.13.7	Lomaharṣaṇa
1.45.28	Śamīka

dhīmant:

1.34.12	Jaratkāru (vgl. 1.36.3, 6)
1.99.7	Parāśara
1.107.23	Vyāsa (vgl. auch 1.1.55; 1.99.22; 3.37.35; 3.247.47)
1.121.5	Bharadvāja (vgl. 1.154.4)
1.172.15	Vasiṣṭha
3.110.7	Ṛśyaśṛṅga
3.122.4	Cyavana
3.158.50	Agastya
3.184.1	Tārkṣya Ariṣṭanemi

udāradhī:

1.93.29	Vasiṣṭha (vgl. 1.164.6)
1.117.5	(allgemein: maharṣis = udāramanasaḥ)
1.172.8	Atri
3.98.7	Dadhīca

15. Übersicht und Auflistung der tapas-Übungen

15.1. tapas und Verben

Bereits auf S. 244 (A. 10) wurde in diesem Zusammenhang auf HARA verwiesen, der in seinem Buch auf den Seiten 79-83, 448-451 und 465-466 einen guten allgemeinen Überblick über die mit tapas vorkommenden Verben gibt; es handelt sich dabei allerdings um Belege, die zum größten Teil aus den 'Büchern' 9, 12 - 15 stammen und dort oft aus nicht-erzählenden Partien. Von den von HARA aufgeführten Belegen aus dem Vana-Parvan stammt beispielsweise der Hauptanteil aus dem Abschnitt, der die Pilgerreise der Pāṇḍavas behandelt;[609] die übrigen beziehen sich auf die Verben ā-sthā[610], ā-śri[611],

609 Vgl. A. 134 und A. 491; z.B. 3.81.72 (car); 3.81.112 (kṣar); 3.81.113 (vṛdh). Vgl. auch 3.95.21 (tapovyayakaram, naśyeta; A. 61 (83)). Vgl. auch 3.99.20 (kṣi; A. 294).

610 3.3.13 (vgl. S. 264). - Hara merkt an: "Usually the accusative case of tapas is construed with its absolutive āsthāya. Its occurrences are also innumerable." (Vgl. Hara, Tapo-Dhana, S. 60/Anm. 9.)

611 3.107.13 (Bhagīratha; vgl. A. 124 (95)).

tap[612] und saṃ-ci[613].

HARA merkt an, daß die Konstruktionen tapas tap[614] und tapas car[615] bei weitem am häufigsten vorkommen. Zur verbalen Konstruktion faßt HARA auf den Seiten 508-509 wie folgt zusammen:[616]

> "An observation on what sorts of verbs are construed with the word tapas will also help us to ascertain several aspects of the concept. These verbs are as follows,
>
> arj-, āp-, ārabh-, āsthā-, āśri-, car-, ci-, hā- (hīyate), kṛ-, kṣar-, kṣi-, naś-, sru-, samāruh-, tap-, vī-, vṛdh-.
>
> Out of these verbs, those like kṛ-, car-, ārabh-, āsthā-, and tap- indicate that tapas is the object of ascetic practice. While these are related to its practical aspect, the verbs like arj-, ci-, and āp- are relevant to its substantial aspects. Furthermore, the verbs such as hā-, kṣi-, naś-, sru-, vī-, and vṛdh- are indicative of the fact that tapas is subject to increase and wane, decay and loss."

In der Auflistung der tapas-Übungen (vgl. S. 348-370) wird auch das jeweils direkt auf tapas bezogene Verb aufgeführt; wegen Belegen zu didaktischem Material vgl. den Pratīka-Index.

15.2. tapas und Adjektive

Auch hier kann ich mich damit begnügen, auf HARAs Buch, S. 67-78, 508, zu verweisen, wobei für die Herkunft der Belege im wesentlichen dasselbe gilt wie das bereits für die Verben Gesagte.

HARA ordnet die Adjektive alphabetisch[617] und ermöglicht so einen schnellen umfassenden Überblick:

atimānuṣa
anirdeśya
alpa
* ugra (aty-°)
uttama (an-°)
* ghora (ati-°, °-tara)
* tīvra (ati-°)
* dāruṇa (su-°, parama-°)
* dīpta
* dīrgha
durāsada
duścara (su-°, parama-°)
dhruva
niṣkalmaṣa
* para (°-ma, °-maka)
puṣkala
bahuvidha (bahurūpa, vividha)
* mahat (su-°)
lokamukhya
vipula (su-°)
śubha

612 3.219.8: Die Göttin Abhijit, jüngere Schwester von Rohiṇī, begeht tapas, um die Ältere zu werden.

613 3.282.11 (Gautama).

614 Vgl. Hara, Tapo-Dhana, S. 60/Anm. 5.

615 Vgl. Hara, Tapo-Dhana, S. 60/Anm. 7.

616 Vgl. dazu auch S. 231.

617 Die alphabetische Reihenfolge wurde von mir nach dem Sanskrit-Alphabet

Einige Adjektive könnten nachgetragen werden[618]; sie kommen aber nur sporadisch vor, und selbst dann noch ließe sich sicherlich das eine oder andere finden, das ähnlich selten vorkommt.

HARA teilt die vorgenannten Adjektive in zwei Kategorien ein: in solche, die Qualität, und in solche, die Quantität anzeigen. Adjektive wie alpa, mahat, vipula oder puṣkala zählt er zur Kategorie Quantität, solche wie tīvra, ugra, ghora zur Kategorie Qualität. Diese Abgrenzung ist nicht unproblematisch, wie schon die Einzelanalysen gezeigt haben.[619] Die Frage nämlich, die in dieser Untersuchung von Anfang an besonders beachtet wurde, war, ob die stets wiederkehrenden Adjektive ghora, tīvra, ugra und mahat je bestimmte Askeseformen bezeichneten oder ob sie etwa 'nur' die quantitativ gesteigerte, d.h. besonders kompromißlose Ausführung von Askesepraktiken aufzeigten. Tatsächlich hat sich herausgestellt, daß es keine Anhaltspunkte für die erstgenannte Hypothese gibt: Die vorgenannten Adjektive sind als Attribute von tapas unspezifisch und - wie die Kontexte zeigen - untereinander austauschbar, so daß ihre Bedeutung darin zu sehen ist, daß sie eine quantitative Steigerung der Askese ausdrücken. Dies sagt natürlich auch etwas über die 'Qualität' einer tapas-Übung aus, wie HARA es offensichtlich verstanden wissen will, ist aber zunächst einmal ein Indikator für Quantität.

Ergänzend zu einigen wichtigeren Belegen, die auch HARA anführt (hier in Klammern angegeben), wären noch die folgenden Stellen der am häufigsten vorkommenden Adjektive zu erwähnen, auch deshalb, weil sie sich auf Askeseübungen beziehen oder aber als Bahuvrīhi-Komposita (= BV) einen Asketen charakterisieren:

ugra:

(9.47.3; 3.112.18: tapaḥ sa caraty ugrakarmā).
1.57.89 (BV); 1.157.8; 1.170.12; 1.189.42; 1.201.6; 1.207.18; 2.8.32 (BV); 3.38.11; 3.39.20; 3.41.1; 3.78.18 (3.78.20 = BV); 3.80.16 (BV); 3.109.19; 3.118.18; 3.155.8 (BV); 3.187.21 (didaktisch); 3.205.27 (BV).

umgestellt; die am häufigsten vorkommenden Adjektive habe ich mit * versehen.

618 Z.B. akalmaṣa (3.162.10); durāpa (3.78.20); duṣkara (su-°) (1.115.12-13; 1.225.8); duṣpāra (3.39.26); nirmala (1.208.20); puṇya (1.41.17; 2.62.33); durdharṣa (1.65.24).

619 Vgl. z.B. Yavakrīs Askese, 3.135.16 ff. (S. 120 ff.), bes. ghora - ghoratara - sumahat - paramaka - tīvra - uttama.

ghora:

(3.107.13; 3.135.16, 27; 3.185.5; 3.259.15; 9.38.22; 9.40.2; 9.47.15).
1.32.5; 1.65.23; 1.119.12 (su-°); 1.189.48; 3.192.26.

tīvra:

(3.185.50; 7.172.52).
1.32.7; 1.36.4; 1.93.27; 2.11.64 (didaktisch); 3.155.90 (BV); 3.210.2.

dāruṇa:[620]

(3.126.19; 3.164.22[621]; 3.193.18; 5.162.32; 5.187.31; 12.323.21; 12.327.21, 40; 12.337.56; 13.116.59).

dīpta:

(1.43.18; 3.105.25: tapasā dīpyamāna; 13.14.42; 13.59.8).
Vgl. S. 223.

dīrgha:

(12.126.30).
dīrgha ist in der Regel nicht Attribut von tapas, sondern von kāla (vgl. S. 346).

para/parama/paramaka:

(3.135.19; 8.24.23; 9.51.12; 12.259.24; 13.18.2; 15.5.22).
3.170.6; 3.212.15.

mahat:

(1.65.20; 1.173.21; 1.225.11; 3.135.17; 3.185.4, 52; 3.211.3).
1.110.26, 30; 1.114.18; 1.170.12; 1.201.21; 3.104.9; 3.142.24; 3.282.11.

15.3. Zur Dauer von tapas-Übungen

Die Texte enthalten im allgemeinen selten präzise Angaben über die Dauer einer Übung. Entweder wird die Zeit vage mit kālena mahatā, dīrghakālam o.ä. angegeben,[622] oder es werden Zeiträume genannt, die unrealistisch oder phantastisch anmuten[623]. Auf ein menschlicheres Maß zugeschnitten ist z.B. die Askese von Arjuna[624] oder Ambā[625]; aber die Tatsache, daß ein Asket

620 Zu dāruṇa kann ich über die auch von Hara notierten Belege hinaus keine weiteren relevanten Belege aus erzählenden Partien anführen.

621 In Haras Buch (auch im Index) wird stattdessen "4.164.22" aufgeführt, ein Fehler, der auch im Pratīka-Index vorkommt.

622 Vgl. auch A. 156 (183).

623 Vgl. auch S. 163-164 (zu 1.81.14-16).

624 3.39.21-23/A. 252 bzw. 3.163.14-16/A. 282.

625 5.187.18-21/A. 262.

trotz des langen Fastens/Nicht-Essens überhaupt am Leben bleibt, ist offenbar manchmal selbst den Autoren der Texte ein wenig suspekt, so daß sie dann anmerken, es sei wie ein Wunder, daß der Asket bei einer solchen Übung nicht stirbt.[626]

Einige Beispiele mögen genügen:

1.101.4	kālena mahatā	(Māṇḍavya)
1.201.6	dīrgheṇa kālena	(Sunda + Upasunda)
2.8.31	dīrghakālaṃ	(Viśvakarman)
2.17.24	dīrghasya kālasya	(König Bṛhadratha)
3.13.14	divyaṃ varṣasahasrakam	(Kṛṣṇa)
3.110.13	dīrghakālaṃ	(Vibhāṇḍaka)
3.122.2	subahūn kālān	(Cyavana)
3.170.6	divyaṃ varṣasahasraṃ	(Pulomā, Kālakā)
3.180.39	bahuvarṣasahasra-...	(Mārkaṇḍeya)
3.192.9	bahūn varṣagaṇān	(Uttaṅka)

15.4. Orte für tapas-Übungen

Zu Ortsangaben wurde das Wesentliche bereits im Zusammenhang mit āśrama bzw. tīrtha erwähnt; vgl. bes. die Seiten 303-306, 312-313, 326-327.

15.5. Ziele für tapas-Übungen

Die Motivation des Asketen zu seiner Übung oder das Ziel seiner asketischen Bemühungen wird in der unter 15.6. folgenden Auflistung erfaßt, soweit sich dies zweifelsfrei dem Kontext entnehmen läßt oder mit einiger Sicherheit erschlossen werden kann. Im übrigen sei auch hier auf HARA verwiesen, der in einem Kapitel über varas bzw. das 'Zufriedenstellen' von Göttern oder ṛṣis (tuṣ usw.) zahlreiche Stellen anführt, die auch über Ziel und Motivation einiges aussagen (vgl. HARA (Buch), S. 193-230).

626 Vgl. A. 100 und A. 265.

15.6. Auflistung der tapas-Übungen

Auf den Seiten 348-370 werden die wesentlichsten Belege listenartig erfaßt, wobei es mir im Hinblick auf einen umfassenden Überblick wichtig war, dort gleichzeitig auch die Flektionsformen und den zum Verständnis und zur Interpretation nötigen Kontext mit aufzuführen. Manchmal läßt sich überhaupt erst aus dem Textzusammenhang feststellen, ob es sich um eine tapas-Übung handelt bzw. welche Elemente diese enthält. Manchmal werden ungewöhnliche Taten als tapas-bedingt ausgewiesen, z.B. indem jemand als mahātapas, tapasvin, tapodhana u.ä. bezeichnet wird;[627] in anderen Fällen jedoch fehlt das Wort tapas gänzlich, oder - wenn es vorhanden ist - kann es sich letztendlich herausstellen, daß das ganze Geschehen gar nicht als tapas gewertet, sondern beispielsweise als Opfer verstanden wird. In einem solchen Fall sind die Belege oft nicht in der Auflistung verzeichnet, oder, wenn sie doch aufgenommen wurden, sind sie durch * vor der Belegstelle als Zweifelsfälle kenntlich gemacht; erst eine umfassende Analyse der entsprechenden Textstücke könnte ergeben, ob es sich dabei wirklich um tapas-Übungen handelt, oder ob hier im Zuge einer jüngeren Entwicklung etwas anderes (z.B. yajña, bhakti u.a.) als eine Art von tapas gewertet wird. Es sei auch darauf hingewiesen, daß ein tapas-Geschehen als solches oft sehr knapp abgehandelt wird und erst der Textzusammenhang die notwendigen Informationen liefert - oder umgekehrt: Eine als tapas angekündigte Erzählung kann im ganzen durchaus unergiebig sein, obwohl sie vielleicht viele Belegstellen für tapas tap (u.ä.) enthält.[628]

627 In diese Kategorie fallen z.B. auch viele Belege, die oft nur berichten, daß "durch tapas" (tapasā) etwas Bestimmtes erlangt/erreicht wurde.

628 Vgl. z.B. die Belege 1.110.6 - 1.117.2 (Pāṇḍu); vgl. auch S. 185-186.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext[629]	Ziel	Asket(in)
*1.3.15(3)	mahātapasvī... mattapovīryasaṃbhṛto	1.3.10-16 vgl. 1.48.9		Somaśravas/ Śrutaśravas
*1.9.4	tapas taptaṃ	1.9.4-5		Ruru[630]
1.13.9	tapasy...rataḥ	1.13.9-44		Jaratkāru[631]
1.13.15	tapa...samāsthitaḥ	vgl. 1.36.1-7 1.41.1-1.44.22		
*1.15.10	taponiyamasaṃsthitāḥ	1.15.9-10		die Götter
1.26.5	tapasi sthitam	vgl. 3.114.18-23		Kaśyapa
*1.26.14	munayas...samabhyayuḥ... taporthinaḥ	vgl. 1.26.35; 1.27.1,11-14,27 13.14.62		die Vālakhilyas
*1.27.25	tapas taptvā	1.27.24-25	1.27.24: putrakāmā	Vinatā
1.32.2	tapo...ātasthe	1.32.1-25	1.32.12	Śeṣa
1.32.5	tapyamānaṃ tapo	vgl. 5.101.2		
1.32.6	tapyamānaṃ			
1.32.7	tapasā...tāpayase			
1.32.9	tapa ātiṣṭhe			
1.32.12	tapaḥ samāsthāya			
1.36.4	kṣapayām āsa...tapasā-...	1.36.1-7 vgl. 1.35.10 1.13.9-44 1.41.1-1.44.22		Jaratkāru[631]
1.36.18	munis...maunavrate sthitaḥ (ohne das Wort tapas) 1.46.5: tapasvinam atīva-...	1.36.10-20 vgl. 1.37.5-9,15 1.38.13-26		Śamīka[632]

629 Wenn kein Kontext angegeben wird, handelt es sich um einen Einzelbeleg.

630 Die zitierte Stelle yadi dattaṃ tapas taptaṃ ist Bestandteil einer satyakriyā; allerdings führt Ruru im Walde ein offenbar weitgehend asketisches Leben, vgl. 1.8.8-22.

631 Vgl. S. 31-73.

632 Vgl. S. 1-30.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
	1.46.6: tapasā dyotitātmānaṃ vgl. auch 1.38.17: mahātapāḥ	vgl. 1.45.23-28 1.46.2-12		(Śamīka)
1.36.21 1.38.5	tigmatejā mahātapāḥ tapasā bhāvitaḥ prabho	1.36.21-1.38.12 vgl. 1.46.2-4		Śṛṅgin[632]
1.41.24 1.42.12	tapa āsthitaḥ tapasi vartantaṃ	1.41.1-1.44.22 vgl. 1.13.9-44 1.36.1-7	1.42.4	Jaratkāru[631]
*1.57.3, 4	taporatim, tapasā, tapasaḥ saṃnyavartayat	1.57.1-9, 25, 27 gl. 12.322.31		König Vasu Uparicara
1.57.70	tapasy eva mano dadhe	1.57.69-71 vgl. 1.107.23 (dort weitere Hinweise)		Vyāsa
1.58.4	tapas tepe	vgl. 3.81.29-30 5.175.1-5 5.180.24 5.186.14		Rāma Jāmadagnya
1.65.20 1.65.23 1.65.24 1.66.2	tapyamānaḥ...tapaḥ tapyamānas tapo tapasi vartate tapasyantaṃ, tapasā dagdhakilbiṣam	1.65.20-1.66.9 vgl. 1.165.40-44 3.109.19 5.104.8-18 9.38.22 9.39.12-29 9.41.1-9.42.1 12.139.12-91 13.3.1-13.4.61		Viśvāmitra
*1.81.15	tapas tepe	1.81.10-16 vgl. 1.70.38, 42 1.80.24-25 1.81.1-2 5.118.19	Lebensende	König Yayāti[633]

633 Vgl. S. 163-165.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
1.92.17	tapas tepe	1.92.17-23	Sohn	König Pratīpa mit Frau
1.93.7	tapas tepe	1.93.5-10, 28-39		Vasiṣṭha
1.93.33	tapasy...mano dadhe			
1.101.2	tapasi...sthitaḥ	1.101.1-26		Māṇḍavya[634] (Aṇimāṇḍavya)
1.101.4	tapasi tiṣṭhataḥ	vgl. 1.57.77-81		
1.101.14	tapyamānena tapas			
1.107.23	jagāma tapase	1.107.7-23 vgl. 1.57.70 12.310.12 12.327.21 12.337.40 13.8.2		Vyāsa
*1.110.6	tapasā-...yojayiṣyāmy	1.109.5-1.118.30		Pāṇḍu[635] (und Frauen: 1.110.27)
1.110.26	taptvā tapo	vgl. 2.70.18		
1.110.30	tapyamāno...tapaḥ			
1.110.32	tapasā...upaśoṣayan			
1.111.1	tapasi...vartamānaḥ			
1.111.4	prāpya...tapaḥ			
1.114.18	tapasā...lapsye, tapsye...tapaḥ		Sohn: 1.114.15-18: Indra/<u>toṣayitvā tapasā</u>	
1.114.20	tapa ātasthe			
1.117.2	tapas taptuṃ			
1.120.4	adhijagmur...tapasā, tapasopetaḥ	1.120.2-13, 19-20		Śaradvat (Gautama)
1.120.10	tapasaś			
1.120.19	nihitau...tapasā tāv avindata			
1.157.8	tapas taptum	1.157.6-14 vgl. 1.189.41-49	1.157.8: Ehemann, Śaṃkara/<u>toṣayām āsa tapasā</u>	Tochter eines <u>ṛṣi</u>

634 Vgl. S. 259.
635 Vgl. S. 144-186.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
*1.160.13 1.161.18 1.163.9	tapobhir yācasva...tapasā tapasārādhya...devaṃ	1.160.12-15; 1.162.10-1.163.9	Verehrung der Sonne, 1.162.11: Sūrya/ārirādhayiṣuḥ	König Saṃvaraṇa[636]
1.165.43 1.165.44	tapasy...mano dadhe gatvā tapasā siddhiṃ, tatāpa sarvān (lokān)	1.165.40-44 vgl. 1.65.20 (dort weitere Hinweise)	1.165.44: brāhmaṇatva	Viśvāmitra (noch als König!)
1.170.12 1.170.14	tapayām āsa lokān tapasā-...nandayiṣyan pitāmahān prabhāvas te tapasograsya (ohne den Ausdruck tapas tap)	1.169.20-1.171.21	1.170.9-11: sarvalokavināśāya tapasā	Aurva
*1.174.2	tapasyati (ohne den Ausdruck tapas tap)			Dhaumya
1.189.48	taptvā tapo	1.189.41-49 vgl. 1.157.6-14	1.189.42: Ehemann, Śaṃkara/toṣayām āsa tapasā	Tochter eines ṛṣi[637]
1.201.6 1.201.25	tepatus tapaḥ nivartya tapasas	1.201.1-26	1.201.5, 19: Welteroberung/ Unsterblichkeit	Sunda + Upasunda
1.207.17	tapas tepe	1.207.17-19	1.207.17, 18: Sohn, Śaṃkara/tapasā...toṣitas	König Prabhaṃkara
1.208.17 1.208.20	tapasā...vanaṃ tejasāvṛtam sthitas tapasi	1.208.14-1.209.11		ein tapodhana (1.209.1, ohne Namen)
*1.220.7 1.220.9	gatvā tapasaḥ pāraṃ tapasārjitāḥ (lokāḥ)	1.220.5-17		Mandapāla
2.8.31	tapas taptvā	vgl. 2.10.2	Erschaffung von Yamas sabhā	Viśvakarman
*2.11.49 2.11.64	...-ācaritaṃ tapo tapasā...tyajantīha kalevaram	2.11.48-64		König[638] Hariścandra

636 tapas (Plural!) ist nur eine Methode von mehreren (vgl. A. 98).
637 Vgl. A. 248.
638 Vgl. 2.11.49ab: kiṃ karma tenācaritaṃ tapo vā niyatavratam. Obwohl die Einleitung und das Ende der Erzählung auf tapas hindeuten, ist der Text als ganzes unergiebig; im Vordergrund stehen Opfer, dāna etc.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
2.16.22	tapasi śrāntam	2.16.20-33		Caṇḍakauśika
*2.17.24	tapas taptvā	2.17.21-24	Lebensende	König Bṛhadratha
*2.71.39	...-tapasā putraṃ lebhe			Yāja + Upayāja[639]
*3.3.12 3.3.13 3.3.14	tapa āsthāya tapa ātiṣṭhad yogam āsthāya	3.3.1-3.4.8 vgl. 3.118.17-18	Nahrung, 3.3.14: Sonne/arcayitvā	Yudhiṣṭhira[640]
3.13.14	ātiṣṭhas tapa	3.13.7-36 vgl. 3.13.48		Kṛṣṇa[641]
3.39.20 3.39.26 3.42.12	tapasy...vartamāna tapasi...sthito samāsthāya-...tapasānvitam	3.39.11-24[642] vgl. 1.225.11 3.37.28 3.78.18-22 3.163.1-3.164.30	Waffen 3.38.11-13 (vgl. 3.46.24)	Arjuna[643]
3.41.1	taptavān...tapo			Arjuna (als Nara)
*3.74.19	tapasā...nirjitaḥ (kalim)			Nala
3.78.18 3.78.20 3.78.22	vartamānaṃ tapasy tapa āsthitaḥ tapyamānaṃ (ohne das Wort tapas)	3.78.18-22 vgl. 3.39.20 (dort weitere Hinweise)	Waffen	Arjuna[644]
3.81.72	tapaś caranti	(Beschreibung der tīrthas[645])		die Götter

639 Vgl. 1.155.6-50: Durch ein Opfer der Brahmanen Yāja und Upayāja entsteht ein Sohn für König Drupada; vgl. A. 172. Upayāja wird in 1.155.31 ausdrücklich als mahātapāḥ bezeichnet.
640 Vgl. S. 263-265.
641 Vgl. S. 256 (mit A. 78).
642 Der weiter gefaßte Kontext (3.38 - 3.45) ist - bis auf 3.42.12 (s.o.) - für tapas unergiebig.
643 Vgl. A. 252.
644 Vgl. S. 285 mit A. 254.
645 Vgl. A. 134 und Punkt 12.2.1.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
*3.81.112	tapo me na kṣareta	3.81.97-115		Maṅkaṇaka
3.81.113	tapas te vardhatāṃ	vgl. 9.36.63 (tapas tepe mahāmuniḥ) 9.37.34, 47-48		
*3.92.14	tapobhiḥ[646]	3.92.13-14		die Götter
*3.92.18	caramāṇās tapo	3.92.17-21		diverse Könige
*3.93.8	tapaś cātasthur	(Pilgerreise[647]) vgl. 3.89.18		die Pāṇḍavas
3.95.11	ātiṣṭhata tapaḥ	3.94.11-3.95.24 vgl. 3.158.47-59		Agastya[648] mit Frau
*3.98.9	sa śarīraṃ samutsṛjya	3.98.3-22		Dadhīca[649]
3.98.20	dehaṃ...utsṛjāmi	vgl. 9.50.5-22		
3.98.21	prāṇān vaśī svān sahasotsasarja (ohne das Wort tapas)	12.329.26 (1-6)		
3.104.9	tatāpa...tapaḥ	3.104.6-3.105.4	3.104.9: Sohn	König Sagara
3.104.10	tapyamānaḥ...tapo		3.104.10: Śaṃkara/āsasāda	
*3.105.25	tapasā dīpyamānaṃ	3.105.24-3.106.3 vgl. 3.45.25-26		Kapila
*3.106.40	tapaḥsiddhisamāyogāt		Lebensende	König Dilīpa
3.107.3	tapas taptuṃ	3.107.1-3.108.18	3.107.4:	König[650]
3.107.4	tapasā dagdhakilbiṣaḥ	vgl. 13.27.95	Gaṅgā/ārirādhayiṣur	Bhagīratha
3.107.13	tapo...samāśritaḥ	13.106.10	3.107.23-24: Hara/Śaṃkara/ toṣaya...tapasā (u.ä.)	
*3.109.7	tāpasaḥ, tapasvī (ohne den Ausdruck tapas tap)	3.109.7-10 vgl. 12.126.1-11		Ṛṣabha

646 tapas (Plural!) ist hier eines von mehreren Mitteln, um von sarvapāpāni frei zu werden.
647 Vgl. A. 491.
648 Vgl. S. 77-82.
649 Vgl. A. 32.
650 Vgl. A. 124 (95).

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
3.109.19	tapas taptam	vgl. 1.65.20 (dort weitere Hinweise)		Viśvāmitra
3.110.6	tapasā yutaḥ	3.110.2-3.113.22		Ṛśyaśṛṅga[651]
3.111.8	tapo vardhate			
3.112.18	tapaḥ...caraty			
3.110.13	tapasi sthitaḥ	3.110.11-18		Vibhāṇḍaka
*3.114.22	prasannā pṛthivī tapasā	3.114.18-23 vgl. 1.26.5	3.114.11, 21	Kaśyapa
3.116.1	tapas tepe	1.116.1-1.117.15		Jamadagni
3.116.3	tapas tepe			
3.117.3	tapasi sthitaḥ			
3.118.9	taptaṃ...tapaḥ			die Götter (sura)
*3.118.17	tepe tapo	3.118.15-18		Yudhiṣṭhira
3.118.18	āsthāya tapaś	vgl. 3.3.12		
3.122.1	tapas tepe	3.122.1-3.125.10		Cyavana
3.122.4	tapyati...tapo	vgl. 13.50.3		
3.122.11	tapobalasamanvitaḥ			
3.122.26	paryacarat...tapasā (Sukanyā)			
*3.125.17	tepus (ohne das Wort tapas)		Götter, pitṛs und maharṣis	
3.126.19	tapas āsthāya	3.126.5-26	Sohn[652]	ein Bhārgava
*3.129.2	tapasā...avāpa[653]			Ambarīṣa Nābhāga

651 Vgl. dazu Lüders, Ṛśyaśṛṅga.

652 Ein Bhārgava (dessen Name nicht überliefert ist) hat mittels tapas ein Wasser zubereitet, das mit einem Zauber versehen ist (3.126.18: āpas tapasā...saṃbhṛtāḥ), damit der König den ersehnten Sohn erhält. Aus Versehen trinkt König Yuvanāśva dieses Wasser (das für seine Frau bestimmt war) und bringt als Folge davon einen Sohn zur Welt. (Es handelt sich um Māndhātṛ, der, wie der Bhārgava voraussagte, ein mächtiger König wird, vgl. dazu 3.126.20, 41.)

653 Vgl. 3.129.2cd: yajñaiś ca tapasā caiva parāṃ siddhim avāpa saḥ.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
3.135.16	tapas tepe	3.135.9-3.136.2;	Vedawissen	Yavakrī[654]
3.135.18	āsthitas tapa	3.136.14-3.139.23	vgl. 3.135.16, 19-21;	
3.135.19	tapye...tapaḥ		3.138.10	
3.135.23	bhūya...-akarod yatnaṃ tapasy			
3.135.24	...tapasā...tapyamāno mahātapāḥ/ saṃtāpayām āsa...devendram...//			
3.135.25	tapyamānaṃ...tapas			
3.135.27	tapsye ghorataraṃ tapaḥ			
3.136.4	tapas tepe	3.136.3-13	Sohn	Bāladhi[655]
*3.142.24	tapyamānā...tapaḥ	(Pilgerreise[656])		die Pāṇḍavas
*3.156.1	tapasā dagdhakilbiṣam	3.155.89-90; 3.156.1-5		König Ārṣṭiṣeṇa
3.158.52	tapas tapasyantaṃ	3.158.47-59 vgl. 3.95.11		Agastya[657]
3.163.9	tapase prasthito vanam	3.163.1-3.164.30	Waffen, 3.163.5-6	Arjuna[658]
3.163.10	āsthitas tapaḥ	vgl. 3.39.20		
3.163.13	tapa ātiṣṭha	(dort weitere Hinweise)		
3.163.14	tapo 'tapyaṃ			
3.164.21	tapaś...taptaṃ			
3.164.22	taptavyaṃ tapaḥ			
3.169.29	tapas taptvā	3.169.28-34	3.169.29: Pitāmaha/prasādya	die Nivāta-kavaca-Asuras
3.170.6	ceratuḥ...tapaḥ	3.170.6-9		Pulomā, Kālakā (daityā, asurī)

654 Vgl. S. 119-143.
655 Vgl. A. 60 (129).
656 Wird auch das Zu-Fuß-Gehen als tapas gewertet (vgl. 3.142.24cd)? Vgl. auch S. 323-324, bes. A. 491.
657 Vgl. S. 98-100.
658 Vgl. A. 282.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
*3.177.7[659]	tapasā...trailokyaiśvaryam...prāpto			König Nahuṣa[660]
*3.180.5	...-tapasā yuktaḥ	vgl. 3.180.39 auch: 3.26.4, 18 3.186.85 3.192.1 (tapovṛddha)		Mārkaṇḍeya
*3.182.11	paśyadhvaṃ me tapobalam	3.182.3-21		Tārkṣya Ariṣṭanemi[661] und Sohn
3.182.13	putro...tapobalasamanvitaḥ			
3.182.15	kim etat tapaso vīryaṃ...jīvitaḥ punaḥ			
3.182.16	nāsmakaṃ mṛtyuḥ prabhavate			
*3.183.32	tapaḥ samabhisaṃdhāya	3.183.1-32		Atri
3.185.4	cacāra...tapaḥ	3.185.1-52	3.185.51: Schöpfung	Manu (Vaivasvata)
3.185.5	'tapyata tapo			
3.185.50	tapasā...pratibhāsya bhaviṣyati			
3.185.51	tapas tepe			
3.185.52	tapasā...yuktaḥ			
*3.190.43	tapasi dhṛtātmā vanaṃ jagāma	3.190.4-49	Lebensende	König Parikṣit (von Ayodhyā)
3.192.9	tapo 'tapyat	3.192.8-29 vgl. 3.193.14	3.192.9: Viṣṇu/ārirādhayiṣur	Uttaṅka
*3.193.7	jagāma tapase...tapovanam	3.193.6-3.194.5	Lebensende	König Bṛhadaśva mit Frauen
3.195.1	tapo 'tapyata	3.194.8-3.195.29	3.195.2: Brahmā/prīto	Dhundhu[662]
3.195.9	tapobalasamāśritaḥ	vgl. 3.192.26 3.193.18	3.195.9: Weltvernichtung	

659 tapas ist eines von mehreren Mitteln (kratu, svādhyāya, dama, vikramaṇa).
660 Vgl. S. 101-112.
661 Vgl. A. 49 (197).
662 Vgl. S. 256.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
3.207.6	tapas taptuṃ	3.207.6-17		Hutavaha/Agni[663]
3.207.9	tapaś caraṃś			
3.207.10	agnitvaṃ vipranaṣṭaṃ hi tapyamānasya me tapaḥ (Bhṛgu)			
3.210.2	acaranta tapas	3.210.1-5	3.210.2: Sohn	fünf Asketen[664]
3.210.6	tapas taptvā	3.210.6-3.211.31 vgl. 3.217.6		Pāñcajanya/[665] Tapas
3.212.15	tapasi sthitaḥ	3.212.7-19		Agni
3.219.8	tapas taptuṃ			Abhijit (f.)[666]
*3.246.15	tapasopāttaṃ (ohne den Ausdruck tapas tap)	3.246.3-36; 3.247.37-43		Mudgala[667]
3.256.25	tapaś cacāra	3.256.19-30 vgl. 5.162.30-32 7.41.11-18	3.256.25: Umāpati/Śiva/prīto	König[668] Jayadratha
3.259.15	tapase dhṛtaniścayāḥ	3.258.11-31	3.258.15: Brahmā/	Rāvaṇa und[669]
3.259.18	ātiṣṭhat...tapa	vgl. 5.107.12	toṣayām āsur, tapasā	seine Brüder
3.259.19	tapyatāṃ tapaḥ			
3.259.21	tapasas...nyavārayat			
3.266.40	tapo 'tapyata	3.266.40-41		(tāpasī) Prabhāvatī
*3.277.7	saṃtāpam upajagmivān	3.277.5-24	3.277.8: Kind	König Aśvapati[670]

663 Vgl. A. 186 (232), A. 194 (233).
664 Vgl. S. 232.
665 Vgl. S. 232, 234.
666 Vgl. A. 612.
667 Vgl. A. 214 (238); A. 206.
668 Vgl. A. 301.
669 Vgl. S. 248-249, 257, 262, 274, 285.
670 Vgl. A. 158 und A. 607. Das Wort tapas wird nicht verwendet, stattdessen wird die Übung als tīvraṃ niyama (3.277.8) bezeichnet; es sind die üblichen Charakteristika eines Asketen aufgeführt: jitendriyaḥ (3.277.5), kṣamāvān, vijitendriyaḥ (3.277.7); man beachte bes. paramitāhāro brahmacārī jitendriyaḥ (3.277.8); zu Vers

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
*3.278.9	tapas tepe	3.278.7-10 (Exil) vgl. 3.278.17-20 3.279.3-9, 22		König Dyumatsena[671] mit Familie
*3.281.12 3.281.96	taponvitā yadi...tapas taptaṃ[672]	3.279.1-3.282.21 vgl. 3.277.39-41; 3.278.2		Sāvitrī
*3.282.11	tapo...saṃcitaṃ	3.282.11-13 vgl. 12.127.2-7		Gautama
5.9.6 5.9.41	tapasi...udyataḥ, tapo 'tapyan tapyamānaṃ tapo	5.9.3-41		Viśvarūpa[673] Triśiras
*5.9.42 5.9.50	lokāḥ paśyantu me vīryaṃ tapasaś ca balaṃ mahat tapobalād	5.9.40-50 vgl. 7.69.54		Tvaṣṭṛ[674] Prajāpati
*5.16.22 5.16.24	tapasā kena vā yuktaḥ āpyāyadhvaṃ tapasā			Nahuṣa[675]
5.94.15	tapo...tapyete			Nara + Nārāyaṇa
5.97.12	acarat tapa			Śiva (bhūtapati)
5.100.6	tapasi vartante			munis am Milchozean[676]
*5.104.8	tapasyantaṃ (ohne den Ausdruck tapas tap)	5.104.8-18 vgl. 1.65.20 (dort weitere Hinweise)		Viśvāmitra[677]
5.106.3	vartate tapaḥ			die Sādhyas

3.277.9 vgl. auch die Verse 10 und 12. Die langjährige Rezitation des Sāvitrī-Verses und die spezielle Fastenübung sind die wichtigsten Bestandteile dieses niyama.

671 Dyumatsenas Sohn ist Satyavat (vgl. dazu 3.278.19-20).
672 Dieses Zitat ist Bestandteil einer satyakriyā, vgl. auch 3.281.20-24.
673 Vgl. S. 388, 390, 395.
674 Tvaṣṭṛ erschafft Vṛtra, vgl. A. 32.
675 Vgl. S. 101-112.
676 Vgl. S. 281.
677 Vgl. A. 261.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
5.106.7	tapaś citam			die Götter
5.109.7	tapas taptaṃ			Devī/Umā
*5.111.1	taponvitām	vgl. 6.9.8-9 9.53.6-8		Śāṇḍilī
5.112.17	cariṣyati...tapaḥ	5.104.7-5.105.19;		Gālava
5.112.18	tapasaḥ saṃvibhāgena, rājarṣitapasā pūrṇaṃ (Gālava/Yayāti)	5.110.1-5.117.23 (bes. 5.117.13) (bes. 5.119.28)		
5.118.6	tapas tepe	5.118.1-11		Mādhavī[678]
*5.118.19	tapaś citam	vgl. 1.81.15 (dort weitere Hinweise)		Yayāti
5.162.32	tapa āsthāya	5.162.30-32 vgl. 3.256.25 (dort weitere Hinweise)		König Jayadratha
*5.164.6	tapasā saṃbhṛto	5.164.3-10		Sohn von Droṇa (= Aśvatthāman)
5.173.14	tapas tapsyāmi	5.172.1-5.178.4;	Rache[679] an Bhīṣma	Ambā[680]
5.174.12	tapas taptum	5.186.29-5.188.18	5.173.8: tapasā,	
5.175.26	tāpasye 'bhiratā	vgl. 5.189 - 5.193:	5.187.31; 5.188.6;	
5.187.10	tapase dhṛtasaṃkalpā	= Śikhaṇḍī/°-in;	5.188.7-14 (Śiva)	
5.187.18	tapas tepe	vgl. 5.49.31-34		
5.187.22	tāpayām āsa rodasī			
5.187.28	āsthāya...tapaḥ			
5.187.31	tapas tapsye			
5.188.1	tapase dhṛtaniścayām			

678 Vgl. A. 223.

679 Man beachte bes. 5.173.8 (vgl. dazu 1.96):
sā bhīṣme pratikartavyam ahaṃ paśyāmi sāṃpratam/ tapasā vā yudhā vāpi duḥkhahetuḥ sa me mataḥ/...//.

680 Vgl. A. 262; man beachte Ambās Freitod im Feuer (5.188.16-18), nachdem sie von Śiva den vara erhalten hat, als Mann wiedergeboren zu werden (5.188.11-14).

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
5.175.1	tapasi vartantaṃ	5.175.1-5 vgl. 1.58.4 (dort weitere Hinweise)		Rāma Jāmadagnya
5.189.4 5.189.7	tapo...samāsthitaḥ kṛto yatno...tapasā	5.189.1-5.193.11	5.189.3: Śaṃkara/Śiva/ toṣayām āsa, apatyārthaṃ	König Drupada
*5.192.18 5.192.22	cakre matiṃ prāṇavināśane anaśatī bahutithaṃ śarīram upaśoṣayat// (ohne das Wort tapas)	5.192.19-5.193.9 vgl. 5.193.39-47	5.192.24-30, vara von dem Yakṣa Sthūṇākarṇa	Śikhaṇḍī(f.)/ Śikhaṇḍin(m.)
*6.46.9 6.46.14	vanaṃ yāsyāmi (Absicht!) tapas tapsyāmi	6.46.1-24		Yudhiṣṭhira
*7.41.11	taptavān...tapaḥ	7.41.11-18 vgl. 3.256.25 (dort weitere Hinweise)	7.41.11: varārthī man beachte 7.41.12	König[681] Jayadratha
7.69.54	tapas taptvā	vgl. 5.9.40-50		Tvaṣṭṛ
*7.121.23 7.121.24	tapaś...samāsthitaḥ tapyati...tapo	7.121.16-24	Lebensende	König[682] Vṛddhakṣatra
7.172.52 7.172.54	tapas...ātasthe tapas taptvā	7.172.51-55		Nārāyaṇa[683]
8.24.5	tapa...samāsthāya	8.24.1-12	8.24.6: Pitāmaha/ prīto varadaḥ	die Tāraka-Söhne[684]
*8.24.14	svatapasā cakre	vgl. 8.24.21		Maya

681 Vgl. A. 301.
682 Vater von Jayadratha.
683 Vgl. A. 101, S. 286, S. 291.
684 Vgl. A. 303.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
8.24.23	tapas tepe	8.24.23-30	8.24.23: Pitāmaha/atuṣyat 8.24.25: varam	Hari[685]
8.24.37	tapaḥ...samātasthur	8.24.31-40		die Götter
*8.49.39	tapas taptvā	8.49.34-40	8.49.39: varaṃ prāptam	ein (Raub-)Tier (śvāpad)
9.4.18	tepe tapaḥ	vgl. 5.137.18 (tapoghoravratā)		Kṛṣṇā Draupadī[686]
*9.36.63	tapas tepe	9.37.29-50 (bes.: 34, 47, 48) vgl. 3.81.112		Maṅkaṇaka
9.38.6	tapas taptaṃ			Kāvya
9.38.22 9.39.5	taptaṃ tapo tapas tepe	9.38.22, 31-33; 9.39.1-11	9.39.11: tapasā... brāhmaṇatvam avāptavān	div. Könige[687]
*9.38.24 9.38.25	taponityaś mahātapāḥ (ohne den Ausdruck tapas tap)	9.38.24-29		Ruṣaṅgu
9.39.22 9.39.26 9.39.27	tapaḥ...manyamānas tapasy...mano dadhe taptvā...tapaḥ tapasā...yuktaṃ	9.39.12-29 vgl. 1.65.20 (dort weitere Hinweise)	9.39.26-27: vara von Pitāmaha; 9.39.29: brāhmaṇatvaṃ labdhvā tapasā	Viśvāmitra[688]
*9.40.2	tapasā...karśayan	9.40.1-24		Baka Dālbhya[689]
*9.41.3 9.41.8 9.41.9	tapaḥspardhākṛtaṃ vasiṣṭhaṃ cālayām āsa tapasā-... spardhāṃ tapaḥkṛtāṃ...cakratus	9.41.1-9.42.1		Viśvāmitra und Vasiṣṭha

685 Hari (Sohn des daitya Tārakākṣa) erhält als vara von Pitāmaha einen See, der Tote wiederbelebt.
686 Vgl. A. 117.
687 Ārṣṭiṣeṇa, Sindhudvīpa, Devāpi und Viśvāmitra. Vgl. auch S. 400 (bes. A. 37 und A. 38).
688 Vgl. A. 264.
689 Vgl. A. 32.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
9.41.5	taptavān...tapaḥ			Sthāṇu (Śiva)
9.46.22	taptvā...tapaḥ			Ailabila
9.47.3	tapaś cacāra	9.47.1-27, 47-61	9.47.3: Indra/bhartṛ,	Srucāvatī[690]
9.47.12	tapaś carasi		bes. 9.47,5, 55:	
9.47.15	tapo...dehaṃ saṃnyasya		tapasā prītaḥ/labdhvā	
*9.47.31	taponityābhavat	9.47.28-47		Arundhatī
9.47.32	tīvraṃ niyamam āsthitām			
9.47.41	tapaḥ samupārjitam			
9.47.42	tapas taptaṃ			
*9.49.1, 2	tapodhanaḥ, mahātapāḥ	9.48.23; 9.49.1-64		Asita Devala[691]
9.49.5	yogam āsthāya bhikṣukaḥ, munir			und Jaigīṣavya
9.49.6	mahātapāḥ			
*9.50.5	munir...mahātapāḥ	9.50.5-22		Dadhīca[692]
9.50.6	...-atitapasaḥ śakro bibheti	vgl. 3.98.9		
		(dort weitere Hinweise)		
9.51.3	taptvā...tapo	9.51.3-4		Kuṇi Gārgya
9.51.1	tapas tepe	9.50.51; 9.51.1-23		Tochter von[693]
9.51.2	tapasi...sthitā			Kuṇi Gārgya
9.51.5	tapasā-...kṛtvā-...			(mānasī sutā)
9.51.8	tapasā-...pīḍayitvā-...			
9.51.9	tapasā...karśitā			
9.51.12	tapaḥ...prāptaṃ			
9.51.13	tapaso 'rdhaṃ prayacchāmi			
9.51.22	tapo 'rdhaṃ...pratigṛhītavān			

690 Vgl. A. 36.
691 Vgl. A. 63, A. 475.
692 Indra schickt die Apsaras Alambusā, um Dadhīca zu verführen (vgl. S. 395). Der Sohn Sārasvata wird in 9.50.22 als mahātapāḥ bezeichnet.
693 Vgl. A. 287, A. 306, S. 329.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
9.53.5	taptavāṃs tapa			Viṣṇu
*9.53.6	tapaḥsiddhā tapasvinī (ohne den Ausdruck tapas tap)	9.53.6-8 vgl. 5.111.1 (dort weitere Hinweise)		Tochter des Śāṇḍilya
10.17.11	tapas tepe	10.17.10-26	Schöpfung	Mahādeva/Śiva[694]
10.17.26	tapas taptuṃ...mahātapāḥ			
*12.9.4	tapyamāno...tapaḥ	12.9.1-37		Yudhiṣṭhira[695]
*12.11.6	vighasāśinaḥ (ohne das Wort tapas)	12.11.1-26		bestimmte Asketen[696] (12.11.1: tāpasas)
*12.18.5	bhaikṣyavṛttim (ohne das Wort tapas)	12.18.2-5	Lebensende	König Janaka
*12.24.25	tapasā-...kṛtaṃ	12.24.2-27[697]		Śaṅkha und Likhita
*12.30.7	tapasopetāv	12.30.4-41[698]		Nārada
12.30.18	tapasā...bubodha	vgl. 12.31.4-41		und Parvata
12.39.39	tapas tepe	12.39.39-42	12.39.40: Brahmā/vara	(rākṣasa) Cārvaka
12.49.4	tapaḥ samātiṣṭhat	12.49.3-6	12.49.4: putraṃ 12.49.5: Indra	König Kuśika
*12.49.12	tapasy abhirato...jagāmāraṇyam	12.49.7-36 vgl. 3.115.9-30 13.4.6-47		Ṛcīka
*12.49.27	tapasy abhirataṃ śāntaṃ	vgl. 3.116.1 ff.		Jamadagni
*12.83.63	sarvakāmān parityajya tapas taptaṃ	vgl. 1.94.85-88, 98		Bhīṣma

694 Vgl. A. 41.
695 Vgl. A. 17 (147) ff.
696 Vgl. Wezler, Speiseresteesser, S. 95-98.
697 Śaṅkha bewirkt,daß Likhitas Hände wieder nachwachsen, nachdem er ihn zuvor vom König für einen Früchtediebstahl durch das Abhacken der Hände hatte bestrafen lassen.
698 Nārada belebt den toten Suvarṇaṣṭhīvin wieder. Nārada und Parvata verfluchen sich gegenseitig (vgl. A. 63 (384)).

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
*12.113.4	tapaḥ...ātiṣṭhad	12.113.3-15	12.113.5: Pitāmaha/vara	ein Kamel (uṣṭra)
*12.117.3	mūlaphalāhāro (ohne das Wort tapas)	12.117.3-12.119.1		ṛṣi[699] mit Hund
12.117.40	tapaḥśaktyā (verwandelt der ṛṣi seinen Hund)			
*12.126.6	taponidhim	12.126.1-49		Tanu[700]
12.126.18	avākśirā...tasthivān			
12.126.29	munir adhomukhaḥ			
12.126.30	tapo...samāsthitaḥ			
12.127.4	'tapyad...tapaḥ	12.127.2-7 vgl. 3.282.11		Gautama
*12.139.63	tapobhir	12.139.12-91		Viśvāmitra[701]
12.139.91	tapasā dagdhakilbiṣaḥ (ohne den Ausdruck tapas tap)	vgl. 1.65.20 (dort weitere Hinweise)		
*12.143.7	kṣutpipāsātapasahaḥ, upavāsair...cariṣye	12.141.8-12.145.13		ein Vogelfänger[702]
12.143.8	dharmaṃ cariṣyāmi (ohne das Wort tapas)			
12.145.2	tapasā (Taube)			
12.145.3	mahāprasthānam, mārutāhāro			
*12.146.5	tapas tepe	12.146.2-7		Janamejaya
*12.176.7	maunam āsthāya (ohne das Wort tapas)	12.176.6		brahmarṣis[703]
12.192.6	tapas tepe	12.192.4-17 (anschließend Disput)		ein Kauśika namens Paippalādi

699 Vgl. S. 269 (mit A. 156); A. 427.
700 Vgl. A. 113.
701 Vgl. A. 145.
702 Vgl. A. 57.
703 Vgl. S. 261.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
*12.211.12	tapasā...bubudhe	12.211.6-19		Āsuri Kāpileya
12.250.8	tapas taptuṃ	12.249.13-22;	12.250.23: Pitāmaha/	Mṛtyu[704]
12.250.16	tapo 'carata	12.250.1-36	toṣayām āsa	
12.250.17	kurvatīṃ...tapaḥ			
12.253.2	tapas tepe	12.253.1-11		Jājali[705]
12.253.13	tapasā yukto	12.253.13-48;		Jājali[706]
12.253.48	tapas taptaṃ	12.254.1-4		
12.254.4	kaṣṭhatapasaṃ			
*12.263.3	tapo 'tapyata	12.263.2-53		der Brahmane, der[707]
12.263.22	tapase matim ādatta			Kuṇḍadhāra verehrt
12.263.32	tapa ārabdhavāṃs			
12.263.36	tapasy...vartataḥ			
12.263.38	ārabdhavāṃs tapaḥ			
*12.264.3	uñchavṛttir	12.264.2-18		Satya[708]
	(ohne das Wort tapas)			
12.264.4	virasaṃ śākaṃ tapasā svādutāṃ gatam[709]			
12.264.18	samādhānaṃ...lebhe sa tapasā			
12.270.24	taptaṃ...tapaḥ			Vṛtra
*12.278.9	yogasiddho mahāmuniḥ	12.278.6-37		Uśanas
12.278.12	mahātapāḥ			
12.278.16	saṃcintya-...tapasā			
12.278.17	tapaḥsiddhena			
	(ohne den Ausdruck tapas tap)			

704 Vgl. S. 250.
705 Vgl. S. 250.
706 Vgl. S. 251, S. 263.
707 Vgl. A. 265.
708 Vgl. A. 203 und S. 278.
709 Vgl. A. 163.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
12.278.23	tapas taptvā	12.278.22-23		Mahādeva/Śiva[710]
12.310.12 12.310.13	tapas tepe tapas tepe	12.310.12-12.311.8 vgl. 12.320.33-34 vgl. 1.107.23 (dort weitere Hinweise)	12.310.13: putrārtham	Vyāsa
*12.311.25	tapaḥ samārebhe	12.311.25-27 vgl. 12.313.28, 41 12.314.2		Śuka
12.314.7	tapas taptam		putrārthe	Viṣṇu
12.314.18	tapo 'tapyata	12.318.18-19		Mahādeva/Śailarāja
*12.321.10	tapas tepatur	12.321.7-18 vgl. 12.330.41, 59, 66 12.331.23		Nara und Nārāyaṇa
*12.322.3	taptaṃ tapo	vgl. 12.235.1-3 12.236.1, 15 12.332.4, 19, 24		Nārada
*12.322.31	ārādhya tapasā...hariṃ	vgl. 1.57.1-9		König Vasu Uparicara
*12.322.52	tapase kṛtaniścayāḥ			ṛṣis
12.323.20 12.323.21 12.323.22 12.323.30 12.323.46	taptvā...tapa taptaṃ tapaḥ sutaptaṃ...tapo taptvā (ohne das Wort tapas) supariśrāntāṃs tapasā	12.323.19-54 (vgl. 9.35)	12.323.21: Nārāyaṇa sehen	Ekata und[711] seine Brüder
12.327.21	taptaṃ tapaḥ	12.327.20-23 vgl. 1.107.23 (dort weitere Hinweise)		Vyāsa

710 Vgl. S. 250.
711 Die Brüder Ekata, Dvita und Trita sind putrā mānasāḥ von Brahmā (vgl. 12.323.19); vgl. S. 257, S. 261. Man beachte auch 9.35.9: tapasā prīto...gautamo (Trita).

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
*12.327.40	tapaḥ samupātiṣṭhan	12.327.38-42	12.327.38	Brahmā,[712]
12.327.42	tapas taptvā			Götter und ṛṣis
12.329.26 (1)	tapas tepe	12.329.26 (1-6) vgl. 3.98.9 (dort weitere Hinweise)		Dadhīca
*12.331.46	tapaś carati	12.331.44-47		Nārāyaṇa/
12.331.47	tapas tepe			Paramātman (12.331.35)
*12.337.40	tutoṣa...haris...tapasā	vgl. 12.337.10: tapaḥśrāntasya 12.337.16: tapasādhigatam 12.337.56: taptaṃ tapaḥ vgl. 1.107.23 (dort weitere Hinweise)		Vyāsa
*12.351.1	uñchavṛttivrate (ohne das Wort tapas)	12.351.1-5 vgl. 12.350.8-15		der Brahmane, der[713] in die Sonne eingeht
*13.5.7	niṣpracāro nirāhāro glānaḥ śithilavāg (ohne das Wort tapas)	13.5.6-31		ein Papagei (śuka)
13.5.13-14	tapasā			
13.6.18	tapyate tapaḥ			Viṣṇu
*13.10.12	tapasye	13.10.5-59		ein Śūdra[714]
13.10.17	niyamastho			
13.10.31	tapyañ śūdratāpasaḥ			
13.10.33	śūdramunī			

712 Vgl. S. 261.

713 Vgl. A. 266. Kontext: Der Brahmane Dharmāraṇya befragt den nāga Padmanābha (12.349.5 ff.). Dieser erzählt daraufhin, daß er selbst einen Brahmanen gesehen hat, der aufgrund seines uñchavṛtti-Lebenswandels in die Sonne eingegangen ist (12.351.1-5). Dharmāraṇya folgt schließlich diesem Beispiel (vgl. 12.341.1-12.353.2, 9; man beachte bes. 12.341.1-6; 12.343.1-11; 12.345.10-13; 12.346.1-13; 12.347.13-14; 12.349.13-16; 12.350.2; 12.352.9-10; 12.353.1-2,9; vgl. auch S. 336).

714 Vgl. S. 227-228.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
*13.14.58	ātmamāṃsair huto 'nalaḥ (ohne das Wort tapas)	13.14.58-59		Śatamukha[715]
13.14.70	tapas taptaṃ			Sāvarṇi
13.14.86	tapa āsthāya	13.14.85-88	13.14.86: Śaṃkara/ toṣayām āsa	Upamanyu
*13.15.5	phalahāro, salilāśanaḥ, -anilāśanaḥ	13.15.3-6		Kṛṣṇa[716]
13.15.6	ekapādena tiṣṭhaṃś (ohne das Wort tapas)			
13.18.2	tapyatā...tapaḥ	vgl. 1.107.23 (dort weitere Hinweise)	putrahetor	Vyāsa
13.18.5	tapas taptvā	13.18.4-6		Catuḥśīrṣa
13.19.20	tapas taptaṃ		śaṃkarārthaṃ	Devī/Umā
13.28.20	tapsye tapo	13.28.3-13.30.16	13.28.25: brāhmaṇyaṃ	Mataṅga[717] (ein caṇḍāla)
13.28.21	atapyata...tapaḥ			
13.28.22	saṃtāpayām āsa...tapasānvitaḥ			
13.28.23	tapyase			
13.28.25	arabdhavāṃs tapaḥ			
*13.42.1	tapaḥ kṛtvā (vgl. auch 13.40.50: yoga)	13.40.24, 50-59; 13.41.1-35; 13.42.1-3		Vipula[718]
*13.50.3	udavāsa-... (ohne das Wort tapas)	13.50.2-51 vgl. 3.122.1		Cyavana[719]
13.65.36	tapas...samāsthitaḥ			Maheśvara/Śiva

715 Vgl. S. 249.
716 Vgl. A. 277.
717 Man beachte bes. 13.29.1-2; 13.30.1-3; vgl. S. 257-258.
718 Vipula erhält von seinem guru Devaśarman den Auftrag, dessen Frau Ruci während seiner Abwesenheit vor dem lüsternen Indra zu schützen. Vipula tut das, indem er in Rucis Körper 'eingeht' (13.40.55-58; 13.41.17-19).
719 Vgl. S. 250.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
*13.78.1	tapas taptaṃ	13.78.1-6 vgl. 13.65.36ab		Kühe
13.82.25 13.82.26	tapyamānāyās tapo tapyamānāṃ...tapaḥ	13.82.24-26	13.82.25: putrārtham	Aditi[720]
13.82.27 13.82.30	atapyata tapo tapyase...tapo	13.82.26-35		Surabhi[721]
13.91.6	kṛtvā...tapaḥ			Śrīmant, Sohn des Nimi
13.106.10	tapyamānas tapo 'ham	13.106.10-41 (bes. 25-26) vgl. 3.107.3 ff.		Bhagīratha
13.127.2	tapaś cacāra			Sureśvara/Śiva
*13.144.18	muniḥ saṃśitavrataḥ (ohne das Wort tapas)	13.144.12-46 vgl. 13.143.27: mahaujāḥ 3.246.11 ff.		Durvāsas[722]
14.8.1	tapyate...tapo			Umāpati/Śiva
*14.93.3 14.93.7 14.93.33 14.93.36 14.93.63	tapasi sthitaḥ tapasi sthitaḥ kartuṃ tapas tapas taptaṃ tapaś carasi	14.93.2-71 vgl. auch 3.246.3 ff. (Mudgala)		ein Brahmane[723] mit Familie
*14.95.30 14.95.33	tapas tapsyāmahe tapobalam	14.95.4-36		Agastya[724]

720 Vgl. S. 257.
721 Vgl. S. 257.
722 Vgl. A. 317 (Pāśupata-Elemente).
723 Vgl. S. 279. Man beachte bes. 14.93.2 (uñchavṛttir, kāpotir abhavat); 14.93.4 (ṣaṣṭhe kāle); 14.93.84-86 (der Körper eines nakula wird teilweise in Gold verwandelt, weil er in der Nähe dieses asketischen Brahmanen lebt).
724 Vgl. S. 113-117.

Übung	tapas/Kasus + flekt. Verb	Kontext	Ziel	Asket(in)
*15.5.22	carisyāmi tapaḥ	15.5.9-23 vgl. 15.13.18 15.21.1-3 15.22.8 15.23.20	Lebensende	Dhṛtarāṣṭra[725]
*15.25.16	āsthitāḥ...tapaḥ	15.25.12-18		Dhṛtarāṣṭra,[726] Gāndhārī
15.25.17	tapaś cacāra	vgl. 15.27.9		
15.25.18	upācarad ghoratapo	15.35.2 15.44.17, 20		
*15.26.13	tapas taptvā	15.26.12-13		König Purukutsa mit Frau Narmadā
*15.26.14	taptvā tapo			König Śaśaloman
*15.33.15	tapo...samāsthitaḥ	15.33.15-34		Vidura[727]
*15.44.37	tapas tapsyāmy ahaṃ	15.44.37-42		Sahadeva
*15.45.6	āsthitaṃ...tapaḥ	15.45.6-38		Dhṛtarāṣṭra mit[728] Gāndhārī, Kuntī und Saṃjaya
15.45.12	ātasthe...tapas	(bes. 15.45.27-31[729]: Tod beim Waldbrand) vgl. 15.46.1		
*16.5.9	tapaś cariṣyāmi	16.5.1-21		Kṛṣṇa[730]
16.5.16	vane śūnye vicaraṃś			
16.5.18	cakārendriyasaṃnirodham			
16.5.19	mahāyogam upetya			
16.5.20	yogayuktaṃ			

725 Vgl. S. 287.
726 Vgl. A. 311.
727 Vgl. A. 71, A. 312.
728 Vgl. A. 221.
729 Vgl. A. 103.
730 Kṛṣṇa wird von einem Jäger für ein Tier gehalten und getötet (16.5.19-21). Vgl. dazu S. 297, A. 341-342.

VIII. Zur Gefährlichkeit des Asketen

1. Zorn

Als dīptatapaso munayaḥ sind die Asketen in besonderem Maße[1] fähig, ihr "Feuer des Zorns" (krodhāgni) vernichtungswirksam einzusetzen;[2] dies kann konkret durch einen Akt des Verbrennens oder - häufiger - verbal durch einen Fluch geschehen.[3] Die Neigung der Asketen zum Zorn wird schätzungsweise fast ebenso oft erwähnt wie ihre Askesemacht selbst. Die latent vorhandene Reizbarkeit führt nicht selten zu einem Ausbruch von Zorn, Wut oder auch Jähzorn; die Asketen sind gefürchtet, weil sie über die Macht verfügen, im Zorn eine Bestrafung vorzunehmen; ihr Unmut kann sich durchaus schon an geringfügigen Anlässen 'entzünden', kann durch unwillentliche oder unwissentliche 'Beleidigungen' hervorgerufen werden,[4] von gezielten 'Provokationen' ganz zu schweigen.

In der Regel geht aus den Texten selbst nicht hervor, warum der Zorn überhaupt entsteht; schon in nicht-asketischem Textzusammenhang läßt sich aber Aggressionssteigerung als eine zwangsläufige Folge von mangelnder Befriedigung vitaler, kreatürlicher Grundbedürfnisse ausmachen[5]. Die Nicht-Befriedigung dieser Bedürfnisse ist jedoch für den Asketen nicht nur ein zufälliger, sondern ein beabsichtigter und freiwilliger Akt des Verzichts, der alle Bereiche des Lebens umfaßt[6], noch dazu mit weiteren kräftezehrenden, mühsamen tapas-Übungen einhergeht und über längere Zeit (in manchen Fällen lebenslang) andauert.[7] Dementsprechend auch "... wächst der Zorn der (Askese-)Mächtigen über /die Maßen/".[8] Die alltägliche menschliche Erfahrung, daß ausgeruhte, satte, 'befriedigte' Personen weniger reizbar und

1 Hierin liegt eine weitere bedeutsame Gemeinsamkeit der Asketen mit den Brahmanen, vgl. z.B. 1.24.3-4; 1.76.22-24; 3.197.1-5, 19, 22, 24; 5.94.11; vgl. auch Hara, Tapo-Dhana, S. 66-67.

2 Vgl. 3.197.25.

3 Vgl. 3.95.4: śāpāgninā (A. 53 (81)); A. 14 (190).

4 Vgl. z.B. 1.44.7 (A. 132 (57)).

5 Vgl. S. 27-28.

6 Vgl. S. 201, 243.

7 Vgl. S. 345-346.

8 Vgl. 1.38.5: ... tapasā bhāvitaḥ .../ vardhate ca prabhavatāṃ kopo 'tīva mahātmanām//. (Vgl. dazu Wezler, Śamīka, S. 53.)

streitbar - also umgänglicher und friedfertiger - sind als erschöpfte, hungrige und nervlich angespannte Menschen, gilt auch für die altindischen Asketen.

Wie das Phänomen des Zorns schlechthin im Epos geschildert wird, soll zunächst der besonderen Anschaulichkeit wegen am Beispiel des Bhīma[9] aufgezeigt werden. Nur mit Mühe kann Yudhiṣṭhira - wobei er seinen Bruder, der ausdrücklich als kopasaṃraktalocana bezeichnet wird, festhält und ihm regelrecht den Befehl erteilt, sich zu beruhigen (2.64.16-17) - eine 'Entladung' des Zorns in einer Handlung verhindern:

2.64.13: sāntvyamāno vījyamānaḥ pārthena-.../
svidyate ca mahābāhur antardāhena vīryavān//.

2.64.14: kruddhasya tasya srotobhyaḥ karṇādibhyo .../
sadhūmaḥ sasphuliṅgārciḥ pāvakaḥ samajāyata//.

2.64.15: bhrukuṭīpuṭaduṣprekṣyam abhavat tasya tan mukham/
yugāntakāle[10] saṃprāpte kṛtāntasyeva rūpiṇaḥ//.

Auch von einigen Asketen wird berichtet, daß sie Glanz und Rauch hervorbringen oder etwas verbrennen;[11] an der oben zitierten Stelle ist überdies davon die Rede, daß Rauch, Funken, Strahlen und Feuer aus den Ohren und anderen Sinnesorganen des zornentbrannten Bhīma hervorbrechen, und bemerkenswert ist insbesondere noch der Hinweis, daß er "durch [seine] innere Hitze"[12] (antardāhena) ins Schwitzen gerät (svidyate)[13]; Derartiges ist für tapas-Übungen in den erzählenden Partien des Mahābhārata nicht bezeugt, obwohl der Verlust von Wasser, unter Umständen auch durch Schwitzen[14], beim asketischen 'Ausdörren' des Körpers (beispielsweise durch strenges Fasten[15]) eine nicht unwichtige Rolle spielen dürfte.

9 Zum Zorn der Pāṇḍavas im Zusammenhang mit ihrem asketischen Leben in der Verbannung vgl. z.B. 3.228.8-11.

10 Vgl. kālāgni in 13.140.7 (A. 221 (112)) und 1.171.21-22; vgl. auch 1.94.12 (antakapratimaḥ kope).

11 Vgl. z.B. 1.201.9 oder 3.39.26; vgl. S. 193-194.

12 Vgl. S. 194.

13 Vgl. S. 197.

14 Man denke an die pañcāgni-Übungen der 'epischen' Asketen, aber auch an das tapas des Prajāpati in den kosmogonischen Mythen.

15 Vgl. S. 289-292.

Die hier so plastisch geschilderten Wirkungen des Zorns eines kṣatriya mögen für Vergleiche mit dem Zorn eines Asketen von nur begrenztem Wert sein, erhellen aber immerhin manche Vorstellungen und können deshalb zum besseren Verständnis für die wechselseitige Einwirkung von tapas, Hitze und Zorn beitragen.

An anderer Stelle im Epos geht hervor, wie eng nach indischer Auffassung Zorn, tapas und tejas zusammengehören. Zwar handelt es sich auch hierbei noch nicht um einen ausgesprochen askesespezifischen Beleg, aber das Element tapas tritt darin immerhin deutlich hervor:

Śakuntalā[16] ist als Adoptivtochter von Kaṇva unter Asketen groß geworden[17]; als König Duḥṣanta sie kennenlernte, war sie als Asketin gekleidet[18] und 'strahlte' vor Schönheit, tapas und dama[19]. Neun Jahre später[20], als Śakuntalā (auf Kaṇvas Geheiß) mit dem gemeinsamen Sohn vor Duḥṣanta steht, um ihn an sein Versprechen zu erinnern[21], verleugnet er sie und nennt sie in diesem Zusammenhang eine duṣṭatāpasī[22]. Daraufhin wird geschildert, wie Śakuntalā ihren aufsteigenden Zorn beherrscht:

1.68.20: saivam uktā varārohā vrīḍiteva manasvinī/
visaṃjñeva sa duḥkhena tasthau sthāṇur ivācalā[23]//.

1.68.21: saṃrambhāmarṣatāmrākṣī[23] sphuramāṇoṣṭhasampuṭā/
kaṭākṣair nirdahantīva tiryag rājānam aikṣata//.

1.68.22: ākāraṃ gūhamānā ca manyunābhisamīritā/
tapasā sambhṛtaṃ tejo dhārayām āsa vai tadā//.

Besonders aufschlußreich ist hierbei die ausdrückliche Feststellung, daß tejas, welches durch tapas entstanden ist, durch "Wut" in Bewegung gesetzt wird. Śakuntalā hält dieses tejas - in diesem Fall geradezu übersetzbar als "(Zornes-)Glut" - fest (dhārayām āsa)[24], läßt es also nicht 'los/frei'; wir

16 Sie ist bekanntlich die Tochter von Viśvāmitra und Menakā, vgl. 1.66.1-9 (vgl. S. 391).

17 Vgl. 1.66.10-15.

18 1.65.3: tāpasīveṣadhāriṇī.

19 1.65.11ab: vibhrājamānāṃ vapuṣā tapasā ca damena ca/.

20 Vgl. 1.68.1-5.

21 Vgl. 1.68.17 und 1.67.14-20.

22 1.68.18: duṣṭatāpasi (Vokativ).

23 Zu tasthau sthāṇur ivācalā bzw. saṃrambhāmarṣatāmrākṣī vgl. den Zorn des Śṛṅgin, 1.37.10 (A. 122 (25)).

24 Das Verb dhṛ kommt in diesem Zusammenhang auch sonst vor, vgl. z.B. 1.56.6: krodhaṃ dhṛtavān (von Bhīma); 1.164.6: dhārayan manyum uttamam (von Vasiṣṭha).

könnten sagen: beherrscht sich. Śakuntalā redet erst, als sie sicher ist, daß sie ihren Zorn unter Kontrolle hat; das bedeutet aber nicht, daß er geschwunden wäre, er wird nur unterdrückt und nicht eingesetzt:[25] Ausdrücklich vermerkt der Erzähler, daß Śakuntalā noch zornig ist, als sie wieder das Wort ergreift: kruddhā vacanam abravīt[26].

In einem askesespezifischen Text, der Erzählung von Aurva, wird zunächst zwischen dem berechtigten und dem unberechtigten Zorn ein - beachtenswerter - Unterschied gemacht;[27] der berechtigte Zorn, der gewissermaßen zur Bekämpfung des Bösen in der Welt dient[28], entwickelt so etwas wie eine Eigengesetzlichkeit; er kann eine Zeitlang beherrscht, muß dann aber irgendwie entäußert werden, wenn er nicht dem Zornigen selbst Schaden zufügen soll.

Das Begehen von tapas[29] hat offenbar Aurvas Zorn, den er vorübergehend beherrscht hatte,[30] noch zusätzlich gesteigert, und zwar zu etwas so Destruktivem, daß Aurva in dem Dilemma steckt, entweder die Welten zu verbrennen oder, wenn er ihn unterdrückt, selbst von seinem Zorn verbrannt zu werden:

1.171.2cd: anistīrṇo hi māṃ roṣo dahed agnir ivāraṇim//.

1.171.3: yo hi kāraṇataḥ krodhaṃ saṃjātaṃ kṣantum arhati/
nālaṃ sa manujaḥ samyak trivargaṃ parirakṣitum//.

1.171.4cd: sthāne roṣaḥ prayuktaḥ syān nṛpaiḥ svargajigīṣubhiḥ//.

25 Vergleichbares wird z.B. in 1.122.10 von Droṇa (pratāpavān) berichtet, der in diesem Zusammenhang buddhimān (1.122.11) (vgl. 1.68.20: manasvinī) genannt wird.

26 1.68.23. - Śakuntalā versucht nun, Duḥṣanta durch Argumente zu überzeugen, wäre damit aber letztlich wohl gescheitert, wenn nicht die Götter selbst eingegriffen hätten (1.69.28-39). Trotzdem ist an Śakuntalās Selbstbeherrschung bemerkenswert, daß sie auch dann noch ruhig bleibt, als ihre Worte nichts fruchten: sie wendet sich zum Gehen (1.69.28: etāvad uktvā vacanaṃ pratiṣṭhata). Das tut im übrigen auch der in A. 25 bereits erwähnte Droṇa (vgl. 1.122.11).

27 Im übrigen klingt dann im Textzusammenhang jedoch an, daß der Zorn von Aurva eigentlich nicht berechtigt gewesen ist, denn seine pitṛs führten die Vernichtung der Bhṛgus willentlich herbei (vgl. 1.170.15 ff.); dieses Wissen fehlte Aurva jedoch.

28 Vgl. 1.171.14cd: upekṣamaṇasya punar lokānāṃ kilbiṣād bhayam.

29 Vgl. 1.170.10-12.

30 Vgl. 1.170.6-9 (1.169.21-24): Die von Aurva geblendeten kṣatriyas bitten ihn um Gnade, er gibt ihnen das Augenlicht wieder.

1.171.13ab: ata eṣām ahaṃ kruddho lokānām īśvaro 'dya san/.

1.171.15: yaś cāyaṃ manyujo me 'gnir lokān ādātum icchati/
dahed eṣa ca mām eva nigṛhītaḥ svatejasā//.

Auf Anraten seiner Vorväter 'entläßt' (muc/vi-muc) Aurva seinen Zorn, dem er nicht mehr Herr werden kann, in ungefährlicher Form für die Welt "in die Wasser" (apsu); dort existiert das "zorngeborene Feuer" (manyujo 'gniḥ bzw. krodhajo 'gniḥ) bzw. "das Feuer des Zorns" (krodhāgni) selbständig weiter, wobei es die Wasser verbrennt oder verspeist.[31]

Die angeführten Belege zeigen recht gut, wie der Zornige nach außen hin wirkt bzw. welche Gefahr gerade der erzürnte Askesemächtige für andere Personen, ja sogar die ganze Welt darstellt. Daß es aber notwendig ist, daß ein Asket seinen Zorn von vornherein unterdrückt, dafür enthält das Material keinen Hinweis, obwohl ja gerade am Beispiel des Aurva die Notwendigkeit augenfällig ist.[32] Zur Erhellung dieser Problematik könnte aber eine didaktische Partie hilfreich sein, die - obwohl nicht ausdrücklich nur auf Asketen bezogen - einerseits die zerstörerische Wirkung auf die Welt (Weltvernichtung)[33] und andererseits die schädliche Wirkung des Zorns auf den Asketen selbst aufzeigt.[34] Dieser letzte Aspekt nun ist entscheidend für die Klärung der Frage, warum der zornige Asket seinen Zorn beherrschen muß, obwohl er doch (im Idealfall) alle Macht hätte, ihn nach Belieben zu entäußern.

Die Problematik als solche wird z.B. auch in der längeren Fassung der Erzählung von Śamīka und Śṛṅgin behandelt. Dort wird der Zorn ebenfalls als schädlich für den Asketen selbst gewertet: Gemäß der ersten Rede des Śamīka darf ein Asket den Zorn speziell nicht an seinem König 'auslassen', weil er ohne den Schutz des Königs nicht mehr ohne Störungen seinen asketischen Verpflichtungen/Neigungen bzw. nicht seinem dharma folgen könnte.[35] Gemäß der zweiten Rede des Śamīka ist der Zorn prinzipiell deswegen schädlich,

31 Vgl. 1.171.17-21; man beachte bes.
1.171.19cd: manyujo 'gnir dahann āpo lokā hy āpomayāḥ smṛtāḥ//.
1.171.21: tatas taṃ krodhajaṃ tāta aurvo 'gniṃ varuṇālaye/
utsasarja sa caivāpa upayuṅkte mahodadhau//.

32 Interessanterweise wird aber in der Erzählung von Aurva gerade die notwendige Beherrschung des Zorns einer Art von Selbstzerstörung gleichgesetzt, also eigentlich als eine Un-Möglichkeit dargestellt.

33 Vgl. 3.30.22-30.

34 Vgl. 3.30.1-21 (377-378).

35 Vgl. 1.37.20-25.

weil er das mühsam mit Hilfe der Askese Gewonnene - in diesem Fall: jenseitige Welten - zunichte werden läßt.[36] Die beiden vorgenannten Auffassungen hat bereits WEZLER eingehend erörtert, ebenso die in diesem Zusammenhang erwähnten Begriffe kṣamā und śama.[37]

HARA geht in seinen Aufsätzen "Tapo-Dhana" und "Tapasvinī" ebenfalls auf die Notwendigkeit zur kṣamā bzw. auf die Beherrschung des Zorns ein, wobei er überwiegend Material aus dem Rāmāyaṇa und aus nicht-epischen Quellen anführt.[38] Einigen Belegen von HARA zufolge wird tapas "more or less" gleichgesetzt mit kṣamā bzw. sahana/sahiṣṇutva ("endurance")[39], weil "patience serves as a safeguard against the loss of tapas"[40], oder, wie HARA auch sagt, "Patience ... is almost equivalent to the absence of anger (akrodha)."[41] Der Fluch, den der zornige Asket ausspricht, "reduces the quantity of tapas ... The assets side of the ascetic's spiritual balance sheet, so to speak, is reduced to naught ... It is indeed a serious personal commitment on the part of the ascetic to throw a curse upon another."[42] In der Zusammenfassung seines Buches wiederholt HARA diese Auffassung und bekräftigt ferner, nach einem Fluch müsse der Asket "start accumulating tapas again from the beginning."[43]

Für den Augenblick ist vorrangig HARAs Argument von Interesse, daß ein Asket seinen Zorn unterdrücken/beherrschen müsse, w e i l er sonst der tapas-Macht verlustig gehe. Hierin geht HARA in der Schlußfolgerung weiter, als es die - auch von ihm herangezogenen - Belege aus der Erzählung von Śamīka und Śṛṅgin zulassen, die ja einerseits von einer Schädigung des dharma der Asketen und andererseits vom Schaden für die erwünschten Welten nach dem Tode sprechen[44].

HARA geht mit seiner Interpretation auch über das hinaus, was das erzählende Material des Mahābhārata insgesamt zum tapas-Verlust durch Nichtbe-

36 Vgl. 1.38.8-10.

37 Vgl. Wezler, Śamīka, bes. S. 40-44, 53-58 (referierende Auszüge aus Wezlers Arbeit finden sich bereits auf S. 3-7).

38 Vgl. Hara, Tapo-Dhana, S. 67-74; vgl. Hara, Tapasvinī, S. 154-158.

39 Vgl. Hara, Tapasvinī, S. 154-155.

40 Vgl. Hara, Tapasvinī, S. 156.

41 Vgl. Hara, Tapasvinī, S. 157. Vgl. aber Śakuntalās Verhalten (S. 373-4).

42 Vgl. Hara, Tapo-Dhana, S. 71.

43 Vgl. Hara, (Buch) S. 512-513.

44 Vgl. A. 35-36.

herrschung des Zorns aussagt. Es gibt dort bekanntlich die unterschiedlichsten Berichte über das Verhalten von Asketen bei 'Provokation' - unter anderem auch von solchen Asketen, die sogar beabsichtigte Demütigungen geduldig ertragen - , aber weder wird in den Texten selbst ein Macht-'Ausgeben' w e g e n des Zorns (oder eines daraus resultierenden Fluchs) gefolgert noch wird dies dort als Argument für die notwendige Beherrschung des Zorns explizit angeführt. Trotzdem ist es der Überlegung wert, wie sich ein Zornausbruch auf die tapas-Macht auswirkt. Plausibler als ein völliger 'Verlust' scheint das 'Ausgeben' einer gewissen Portion des tapas zu sein, einer Menge, die zur Gesamtmenge des akkumulierten tapas vergleichsweise irrelevant ist.

Welcher Art sind aber dann die schädlichen Folgen des Zorns für den Asketen selbst, von denen ja unbestritten in den Texten die Rede ist? Dieser Punkt wird in der (bereits erwähnten) didaktischen Partie 3.30.1-21 klarer, wo Yudhiṣṭhira folgendes zu krodha und kṣamā ausführt:

3.30.4: kruddhaḥ pāpaṃ naraḥ kuryāt kruddho hanyād gurūn api/
kruddhaḥ paruṣayā vācā śreyaso 'py avamanyate//.

3.30.5: vācyāvācye hi kupito na prajānāti karhicit/
nākāryam asti kruddhasya nāvācyaṃ vidyate tathā//.

3.30.6ab: hiṃsyāt krodhād avadhyāṃś ca vadhyān saṃpūjayed api/.

3.30.7: etān doṣān prapasyadbhir jitaḥ krodho manīṣibhiḥ/
icchadbhiḥ paramaṃ śreya iha cāmutra cottamam//.

3.30.16: tejasvīti[45] yam āhur vai ... dīrghadarśinaḥ/
na krodho 'bhyantaras tasya bhavatīti viniścitam//.

3.30.17: yas tu krodhaṃ samutpannaṃ prajñayā pratibādhate/
tejasvinaṃ taṃ vidvāṃso manyante tattvadarśinaḥ//.

3.30.18: kruddho hi kāryaṃ ... na yathāvat prapaśyati/
na kāryaṃ na ca maryādāṃ naraḥ kruddho 'nupaśyati//.

3.30.19cd: tasmāt tejasi kartavye krodho dūrāt pratiṣṭhitaḥ//[46].

Diesen Ausführungen kann man - abgesehen von anderen Aussagen, die unser

45 Vgl. van Buitenens Übersetzung von tejas/tejasvin in diesem und im unmittelbar folgenden Vers mit "authority/authoritative" (MBh-Übers., Bd. 2, S. 278); vgl. auch S. 190. - Es sollte nicht unbeachtet bleiben, daß mit der oben zitierten Reflektion über das Phänomen des Zorns neue Definitionen ins Spiel gebracht werden, so auch für den Begriff tejas/tejasvin, der schon deutlich ethische Züge trägt; für die obigen Überlegungen ist das jedoch nicht von Belang.

46 Vgl. auch z.B. 3.203.39-41.

Thema nicht betreffen - vor allem entnehmen, daß primär und hauptsächlich die Gefahr, die der Zorn für den Zornigen selbst birgt, darin besteht, daß sein Urteilsvermögen durch die heftige Emotion des Zorns in Mitleidenschaft gezogen wird. Dieser Zustand kann im schlimmsten Falle in einer Art von 'geistiger Verwirrung' enden, vergleichbar etwa der, die bei Pāṇḍu durch kāma oder bei Yavakrī durch Hybris in Verbindung mit kāma hervorgerufen wurde; in beiden Fällen führte das, wie gezeigt, zur physischen Vernichtung. Selbst wenn man diese Beispiele als Extremfälle betrachten will, so läßt sich doch nicht von der Hand weisen, daß der Zorn als eine Leidenschaft, die das Urteilsvermögen beeinträchtigen k a n n , in jedem Falle ein Risiko darstellt. Zweifellos ist es sicherer, dieses Risiko erst gar nicht einzugehen, indem man seinem Zorn von Anfang an keinen Raum gibt. Denn Fehleinschätzungen und damit Fehlverhalten, die die Folgen einer herabgesetzten Urteilsfähigkeit sind, zeitigen auch Folgen in anderen Bereichen und könnten von daher die Macht des Asketen beeinträchtigen.

Primär resultiert aus dem Zorn also eine Minderung der Urteilsfähigkeit (oder zumindest besteht diese Gefahr immer); sekundär erst - und das ist das Entscheidende - k a n n sich daraus eine Minderung der tapas-Macht ergeben. Die Minderung der tapas-Macht ist also eine Möglichkeit, keine zwangsläufige Folge. Das würde auch erklären, warum manche Asketen das Risiko eingehen, während andere es nicht tun. Es gilt festzuhalten, daß der Zorn nicht um seiner selbst willen verworfen wird, sondern deswegen, weil er dazu angetan ist, die Macht eines Asketen zu schmälern. Es gibt also zunächst einmal keine 'moralische' Notwendigkeit für die Beherrschung des Zorns; diese Forderung muß als eine sekundäre Entwicklung angesehen werden.

Das Freisein von heftigen Emotionen, also auch das Freisein von Zorn im obigen Sinne, ist darüber hinaus auch für die Konzentration auf eine anstrengende und schwer durchzuhaltende tapas-Übung erforderlich. Neben dem Ausdruck jitendriya[47] kommt daher gelegentlich auch der Begriff jitakrodha vor.[48]

47 Vgl. A. 16 (245).

48 Vgl. z.B. 1.81.12 (Yayāti); 1.203.2ab: te 'bhijagmur jitakrodhā jitātmāno jitendriyāḥ (Sunda + Upasunda); 3.200.51ab (didaktisch): tapo ... tasya mūlaṃ śamo damaḥ. - Daneben gibt es aber auch andere Aussagen, die dazu einen gewissen Widerspruch bilden: 12.146.5cd: tapas tepe dahyamānaḥ sa manyunā (Janamejaya); 3.207.6cd: yathā kruddho hutavahas tapas taptuṃ vanaṃ gataḥ (Agni; vgl. auch A. 194 (233)). Zornig begeht auch Aurva seine Askese (vgl. 1.170.10-14).

Schließlich wird in einer Weiterentwicklung - ja eigentlich: Umkehrung der Zusammenhänge - tapas auch als das Mittel bezeichnet, mit dem man kāma und krodha besiegen kann.[49] Wieder andere Stellen implizieren, daß schon das geduldige Ertragen selbst eine Art von tapas ist.[50]

Aber auch der schöpferische Aspekt der Aggressivität sollte nicht unterschlagen werden; vereinfachend könnte man sagen, daß "Zorn" auch eine 'Triebfeder' für die Durchführung bestimmter kreativer Leistungen ist. Darüber wird allerdings vergleichsweise selten berichtet; möglicherweise ist das in solchen Zusammenhängen erwähnte Adjektiv kruddha auch eher zur Betonung eines 'energetischen' Aspektes verwendet worden.[51]

Beispiele aus den ersten drei Parvans: vgl. auch:*

kopa /kopana / kupita

		vgl. auch
1.6.9b:	... kupito .../ (Bhṛgu)	Kr, M, R
1.9.19b:	tīvrakopasamanvitaḥ/ (Ruru)	
1.11.3:	... tapodhanaḥ/ nirdahann iva kopena ...// (Khagama)	
1.25.10b:	maharṣiḥ kopano bhṛśam/ (Vibhāvasu)	R
1.27.32d:	vāgviṣā bhṛśakopanāḥ// (die Vālakhilyas)	Kr, R
1.36.23cd:	saṃrambhī kopano 'tīva viṣakalpa ṛṣeḥ sutaḥ/ (Śṛṅgin) vgl. 1.37.1b: ... kopasamanvitaḥ/ 1.37.10c: kopasaṃraktanayanaḥ 1.37.11a: āviṣṭaḥ sa tu kopena 1.37.18ab: ... kopād aśapaṃ .../ 1.37.20b: ... kopasamanvitam/ 1.46.2cd: ... mahātejās tigmavīryo 'tikopanaḥ//	Kr, M, R
1.43.27:	... mahātapāḥ/ ṛṣiḥ kopasamāviṣṭas ...// (Jaratkāru) vgl. auch 1.43.6-17	

49 Vgl. z.B. die folgende Aussage, bezogen auf Vasiṣṭha,
1.164.5: tapasā nirjitau śaśvad ajeyāv amarair api/
kāmakrodhāv ubhau yasya caraṇau saṃvavāhatuḥ//.

50 Z.B. 3.30.37; 3.247.41-43 (Maudgalya); 12.98.14.

51 Agastya trinkt "zornig" das Meer aus (3.103.3; vgl. S. 94-95); Pulastya erschafft "aus [seinem] Zorn heraus" (nicht durch normale Zeugung!) den Viśravas (3.259.1); Viśvāmitra erschafft "zornig" andere Sterne/Sternbilder (1.65.34). - Vielleicht sollte man die Belege, denen zufolge jemand "zornig" tapas begeht (vgl. A. 48), auch unter diesem Aspekt betrachten?

* Für die Vergleichsstichworte werden folgende Abkürzungen verwendet:
K = kopa/kopana/kupita M = manyu
Kr = krodha/krudh/kruddha R = ruṣ/roṣa

(Fortsetzung kopa etc.) vgl. auch:

1.61.78e: ... ṛṣeḥ kopād (Vyāsa) M

1.65.27: mahātejāḥ ... mahātapāḥ/ kopanaś ca ...// (Viśvāmitra)
vgl. 1.65.28ab: tejasas tapasaś caiva kopasya .../

1.91.13a: tena kopād vayaṃ śaptā (Vasiṣṭha) Kr, R
vgl. 1.93.32c: vaśaṃ kopasya saṃprāpta

1.170.2b: ... kopān mahātmanā/ (Aurva) Kr, M, R
vgl. 1.170.1d: ... kupito ...//

1.172.1cd: nyayacchad ātmanaḥ kopaṃ sarvalokaparābhavāt// (Parāśara)

1.208.21a: so 'śapat kupito ... (ein Asket)

3.11.32b: kopasaṃraktalocanaḥ/ (Maitreya)
vgl. 3.11.30d: ... kopa āviśat//
3.11.31ab: sa kopavaśam āpanno ... munisattamaḥ/

3.109.7d: tapasvī kopano bhṛśam// (Ṛṣabha)
vgl. 3.109.8b: kopād ... uvāca .../
3.109.10c: ... kopāt

3.113.14a: ... muniś caṇḍakopaḥ (Vibhāṇḍaka) Kr
vgl. 3.113.15ab: ... kopena vidīryamāṇa āśaṅkamāno .../
3.113.20b: ... śānto 'sya paraḥ sa kopaḥ/

3.116.12a: tataḥ śaśāpa tān [= sutān] kopāt (Jamadagni) M
vgl. 3.116.15c: kopo agacchat sahasā

3.116.22d: kopo ... samāviśat// (Rāma Jāmadagnya) Kr, M

3.121.21ab: cukopa ... mahātapāḥ/ (Cyavana) Kr, M, R
vgl. 3.121.22cd: kimarthaṃ ... kopaṃ cakre mahātapāḥ/

3.136.16cd: vaidyaś cāpi tapasvī ca kopanaś ca mahān ṛṣiḥ// (Raibhya)
vgl. 3.137.9b: tapasvī bhṛśakopanaḥ/ Kr, M, R
3.138.13cd: gatavān eva kopasya vaśaṃ ...//

3.158.55ab: sa kopān māṃ uvācedaṃ diśaḥ sarvā dahann iva/ Kr, M
(Agastya)

3.287.22b: ... kopanaṃ .../ (ein dvijāti = Durvāsas)
vgl. 3.287.29cd:
kopite tu dvijaśreṣṭhe kṛtsnaṃ dahyeta me kulam//

krodha[52] /krudh / kruddha

1.6.13c: śaśāpāgnim abhikruddhaḥ (Bhṛgu) K, M, R

1.26.11c: mā tvā daheyuḥ saṃkruddhā (die Vālakhilyas) K

1.36.21: ... tigmatejā mahātapāḥ/ K, M, R
... mahākrodho duṣprasādo ...// (Śṛṅgin)
vgl. 1.37.11d: krodhavegabalāt kṛtaḥ//
1.37.15a: ... śaptvā nṛpaṃ kruddhaḥ
1.37.16d: bhūyaḥ krodhasamanvitaḥ//

52 In 3.151.10 wird eine besondere Rākṣasa-'Gattung' namens krodhavaśa erwähnt, die Kuberas Reich (ākrīḍa, 3.152.4) bewacht.

(Fortsetzung krodha etc.) vgl. auch:

1.93.30c: yayau krodhavaśaṃ ... (Vasiṣṭha) K, R
vgl. 1.93.38b: ... kruddho .../

1.98.14a: śaśāpa ... kruddha (Bṛhaspati)

1.166.8 ... munisattamaḥ/
taṃ śaśāpa ... krodhamūrcchitaḥ// (Śakti)

1.166.30d: krodhaparyākulekṣaṇaḥ// (ein tapasvin)

1.170.5: so 'yaṃ pitṛvadhān nūnaṃ krodhād vo hantum icchati/ K, M, R
tejasā yasya divyena cakṣūṃsi muṣitāni vaḥ// (Aurva)
vgl. 1.170.14cd: prasādaṃ kuru lokānāṃ
niyaccha krodham ātmanaḥ//
1.170.21d: krodham utpatitaṃ jahi//
1.171.1: uktavān asmi yāṃ krodhāt pratijñāṃ .../
... na sā me vitathā bhavet//
vgl. auch 1.171.3, 13, 18

3.95.4cd: maharṣir vīryavān eṣa kruddhaḥ śāpāgninā dahet//(Agastya) K, M
vgl. 3.103.3c: samudram apibat kruddhaḥ
3.158.47: ahaṃ pūrvam agastyena kruddhena
paramarṣiṇā/ śapto ...//
vgl. auch 3.158.49-50

3.106.2ab: ... kruddho ... munisattamaḥ/ (Kapila)
vgl. 3.106.3: sa cakṣur vivṛtaṃ kṛtvā tejas teṣu samutsṛjan/
dadāha sumahātejā mandabuddhīn sa sāgarān//
3.106.4a: ... bhasmasād bhūtān

3.113.14d: ... cukrodha ...// (Vibhāṇḍaka) K

3.117.7a: saṃkruddho 'tibalaḥ ... (Rāma Jāmadagnya) K, M

3.122.13c akrudhyat sa ... (Cyavana) K, M, R

3.136.7b: ... krodhanaḥ sadā/ (Medhāvin)

3.137.8cd: dahann iva tadā cetaḥ krodhaḥ samabhavan mahān// K, M, R
(Raibhya)
vgl. 3.136.16ab: sa hi kruddhaḥ samarthas
tvāṃ ... pīḍayituṃ ruṣā/
3.137.12a: ... kruddho

3.183.12b: ... kruddho mahātapāḥ/ (ein ṛṣi)

3.195.26a: teṣu krodhāgnidagdheṣu (Dhundhu)

3.197.4: tāṃ avekṣya tataḥ kruddhaḥ samapadhyāyata dvijaḥ/
bhṛśaṃ krodhābhibhūtena balākā sā nirīkṣitā//
(ein tapasvin namens Kauśika)

3.205.29b: ... krodhamūrchitaḥ/ (ein ṛṣi/muni)

3.207.6cd: yathā kruddho hutavahas tapas taptuṃ vanaṃ gataḥ// (Agni)

manyu

1.6.13b: ... paramamanyumān/ (Bhṛgu) K, Kr, R

1.37.1d: paryatapyata manyunā// (Śṛṅgin) K, Kr, R
vgl. 1.37.10d: prajvalann iva manyunā//

(Fortsetzung manyu)		vgl. auch:
1.54.d:	... manyunā// (Vyāsa)	K
1.71.53ab:	samanyur utthāya mahānubhāvas .../ (Uśanas Kāvya)	
1.122.10d:	manyunābhipariplutaḥ// (Droṇa) vgl. 1.122.38b: manyunābhipariplutaḥ/	
1.171.17:	... manyujas te 'gnir .../ apsu taṃ muñca ...// (Aurva)	K, Kr, R
3.63.5:	... sumahātapāḥ/ tena manyuparītena śapto 'smi ...// (ein brahmarṣi)	
3.94.3c:	kimarthaṃ codgato manyur (Agastya)	K, Kr
3.116.13cd:	tam uvāca mahāmanyur ... mahātapāḥ// (Jamadagni)	K
3.116.23a:	sa manyuvaśam āpannaḥ (Rāma Jāmadagnya)	K, Kr
3.122.13b:	... paramamanyumān/ (Cyavana) vgl. 3.125.7c: ... manyur vyagamac chīghraṃ	K, Kr, R
3.135.16ab:	paryatapyata tejasvī manyunābhipariplutaḥ/ (Yavakrī)	
3.137.9a:	... manyunāviṣṭas (Raibhya)	K, Kr, R

ruṣ / roṣa

1.6.2:	tataḥ sa garbho nivasan kukṣau .../ roṣān mātuś cyutaḥ ...// (Cyavana)	K, Kr, M
1.6.10b:	śaptum icchāmy ahaṃ ruṣā/ (Bhṛgu)	K, Kr, M
1.25.19a:	roṣadoṣānuṣaṅgeṇa (Vibhāvasu/Supratīka)	K
1.27.11ab:	te 'tha roṣasamāviṣṭāḥ subhṛśaṃ .../ (die Vālakhilyas)	K, Kr
1.46.8b:	... ruṣānvitaḥ/ (Śṛṅgin) vgl. 1.46.9b: roṣād idam uvāca	K, Kr, M
1.93.33d:	... roṣasamanvitaḥ// (Vasiṣṭha)	K, Kr
1.171.2cd:	anistīrṇo hi māṃ roṣo dahed agnir ivāraṇim// (Aurva) vgl. dazu die Worte von Aurvas Mutter, 1.170.1: nāhaṃ ... ruṣānvitā/ ... bhārgavo ... kupito ...//	K, Kr, M
3.122.15b:	... roṣaṇasya .../ (Cyavana)	K, Kr, M
3.136.16ab:	sa hi kruddhaḥ samarthas tvāṃ ... pīḍayituṃ ruṣā/ (Raibhya)	K, Kr, M

2. Fluch

Fluch ist keinesfalls ein bloßes 'Reden im Zorn': Fluch ist eine bestimmte sprachliche Entäußerung des Zorns. Er stellt eine Bestrafung durch das Mittel des Wortes dar, wobei ein bestimmtes Ereignis angekündigt wird, das dank der magischen Kraft desjenigen, der die Verfluchung ausspricht, notwendigerweise eintritt.[53]

Abgesehen von nicht-menschlichen Wesen (Göttern, asuras etc.) verfügt auch der magisch wissende Mensch - Brahmane, Asket bzw. generell: derjenige, der mit tapas- oder tejas-Macht ausgestattet ist[54] - über diese 'Macht des Wortes'.

Wenn ein magisch mächtiger Mensch eine in der Zukunft liegende Wahrheit ausspricht, konstatiert er diesen Sachverhalt sprachlich folgerichtig durch den Gebrauch des Futurums[55]; dies gilt gleichermaßen für die konstruktive Verwendung des Wortes als Prophezeiung oder als vara wie auch für die destruktive Verwendung als Fluch.

Ein Fluch ist, wie eingangs erwähnt, ein verbaler Akt des Zorns, mit der Intention zu strafen. Ein Fluch wird gewissermaßen 'in Gang gesetzt/angetrieben' durch die 'Energie' des Zorns.[56] Er kann nicht rückgängig gemacht werden;[57] wohl aber gibt es offenbar Mittel, ihm entgegenzuwirken.[58] So kann er zum Beispiel - wenn nicht schon der Wortlaut des Fluches diese Möglichkeit von vornherein ausschließt - nachträglich zeitlich begrenzt werden; dies ist in der Regel ein Gnadenakt seitens des Zornigen[59]. Mit der

53 Grundsätzliches zum Fluch: vgl. S. 19-20; zum Wahrheitsaspekt des Wortes vgl. S. 192-193, 214-217. Vgl. auch den didaktischen Beleg:
13.6.41: taponiyamasaṃyuktā munayaḥ saṃśitavratāḥ/
kiṃ te daivabalāc chāpam utsṛjan te na karmaṇā//.

54 Vgl. S. 224-227.

55 Anders z.B. in 3.103.2 (Verwendung des Präsens, vgl. S. 94) oder in 3.138.15 (Verwendung des Optativs, vgl. A. 93 (134)).

56 Vgl. z.B. 1.37.11 (S. 25); 1.68.22 (S. 373); vgl. S. 98-100.

57 Vgl. z.B. 1.11.8; 1.38.1-3, 20; 3.206.3.

58 Ausdrücklich vom 'Beschwichtigen' eines Fluches ist die Rede in 1.13.36a: ... śāpasya śāntyartham (vgl. A. 31 (38)). Nach 1.33.4 gibt es für (fast) jeden Fluch ein 'Gegenmittel'. - Vgl. auch 3.11.33-36, wo Maitreya (der gerade Duryodhana verflucht hat) noch nachträglich Konditionen nennt, unter welchen der Fluch nicht wirksam werden wird.

59 Vgl. z.B. die Verfluchung des Nahuṣa, S. 101-112. Vgl. auch 1.11.6-10; 1.78.37-38; 1.166.15; 1.209.2, 6, 9-11; 3.206.1-5; etwas anders auch in 3.11.36 (vgl. A. 58).

zeitlichen Begrenzung werden häufig auch Bedingungen verknüpft, die auf das Erscheinen eines bestimmten Menschen abzielen, der dann die 'Befreiung' vom Fluch bewerkstelligen kann.[60] Im Fluch werden gewöhnlich charakteristische Elemente der 'Missetat' verwendet, die nun als Strafe gegen den 'Missetäter' selbst gerichtet werden.[61]

Im Epos sind zahlreiche Verfluchungen bezeugt, ebenso aber auch die Furcht vor einem Fluch.[62] Von Interesse ist auch, daß derjenige, dem der Fluch gilt, diesen nicht immer hinnimmt, ohne zu widersprechen, besonders dann wohl nicht, wenn er sich zu Unrecht verflucht fühlt; deswegen ruft mancher Fluch Zorn und einen Gegen-Fluch hervor.[63] Auch der garbha im Mutterleib ist keineswegs von einer Verfluchung ausgenommen.[64]

Einige Beispiele:[65]

Fluch	Kontext	Sprecher(in) des Fluches	vom Fluch Betroffene(r)
1.3.126-127	1.3.123-135	Uttaṅka/Pauṣya	gegenseitig[66]

60 mokṣa bzw. das Verb muc (mit verschiedenen Präfixen) ist gewöhnlich der entsprechende Terminus, der diese 'Befreiung' vom Fluch anzeigt (vgl. z.B. 1.11.10; 1.13.40; 1.57.52; 1.168.3-5); gelegentlich wird auch das Verb ni-vṛt verwendet, vgl. z.B. 12.30.37 (A. 63).
Zu verschiedenen Bedingungen vgl. z.B. 1.208.20-21 (1.209.8-11); 3.158.47 (3.158.55-59) (S. 98-100); vgl. auch die Verfluchung des Nahuṣa (S. 101-112); vgl. auch die Verfluchung der Schlangen durch ihre Mutter (1.18.7-8; 1.33.1-5; 1.34.11-15).

61 Vgl. A. 147 (30). Das oben Gesagte gilt aber auch für andere Möglichkeiten der Bestrafung, vgl. z.B. die Vernichtung des Yavakrī durch Raibhya, S. 130-131, 133.

62 Vgl. z.B. 1.5.26; 1.44.7; 1.99.9; 3.95.4 (śāpāgninā dahet); 3.137.4 (vgl. dazu S. 130, wo in 3.136.18 bzw. 3.137.1 der Ausdruck akutobhaya als spezifisches Charakteristikum des Yavakrī erscheint: "er fürchtete sich vor nichts [also auch nicht vor einem Fluch]").

63 Vgl. z.B. 1.3.126-127; 1.25.16-17; 1.72.16-20; 12.30.18-37. Der letzte Beleg ist deswegen von besonderem Interesse, weil er eine gegenseitige Verfluchung und eine gegenseitige Befreiung vom Fluch bezeugt; es handelt sich um die munis Nārada und Parvata; man beachte bes. 12.30.37cd: nivartayetāṃ tau śāpam anyo 'nyena tadā munī.

64 Vgl. z.B. 1.98.15; 3.132.9.

65 Zu śāpa vgl. auch Hara, (Buch) S. 231-258.

66 Vers 1.3.134 impliziert, daß ein zu Unrecht ausgesprochener Fluch keine Wirkung haben wird.

Fluch	Kontext	Sprecher(in) des Fluches	vom Fluch Betroffene(r)
1.6.13	1.5.11 - 1.7.5	Bhṛgu	Agni[67]
1.11.4	1.10.7 - 1.11.10	Khagama	der (spätere) ḍuṇḍubha
1.25.16-17	1.25.10-19	Vibhāvasu/Supratīka	gegenseitig
1.57.47	1.57.32-55	Brahmā	Apsaras Adrikā[68]
1.70.20	1.70.16-21	maharṣis	Purūravas
1.72.16, 19	1.72.1-20	Devayānī/Kaca	gegenseitig
1.78.30 (vgl. 1.70.38)	1.78.27-41	Śukra	Yayāti
1.79.7, 11-13 18-19, 22-24	1.79.1-30 vgl. 1.70.34-46	Yayāti	seine vier älteren Söhne
1.91.6	1.91.1-7	Brahmā	König Mahābhiṣa
1.91.13 (vgl. 1.93.31, 37-39)	1.91.8 - 1.92.55 vgl. 1.93.9-44	Vasiṣṭha	die (acht) Vasus, bes. Dyaus
1.98.15	1.98.7-16	Bṛhaspati	Dīrghatamas[69]
1.101.25 (vgl. 1.57.80)	1.101.2-27 vgl. 1.57.77-81	Māṇḍavya	Dharma
1.166.9	1.166.1-19	Śakti (Vāsiṣṭha)	Kalmāṣapāda[70]
1.166.31-32	1.166.20-36	ein Brahmane	Kalmāṣapāda[71]

67 Man beachte bes., daß auch Agni fähig wäre, einen Fluch auszusprechen (1.7.5); er tut es aber offenbar nicht. Brahmā bittet Agni ausdrücklich, den Fluch wahr zu machen (1.7.22: śāpaṃ kuru satyam).

68 Die Bedingung für die Befreiung vom Fluch (śāpamokṣa) wird von Brahmā selbst festgelegt (vgl. 1.57.52).

69 Vgl. auch 12.328.44-50.

70 Vgl. dazu 1.166.31-32 (vgl. A. 71).

71 König Kalmāṣapāda wird zuerst von Śakti verflucht (vgl. 1.166.9, s.o.), "wie ein Rākṣasa" zum Menschenfresser zu werden. Viśvāmitra, der alles heimlich beobachtet, gebietet dann einem Rākṣasa, sofort in den König zu fahren; trotzdem kann der König sich zunächst noch innerlich gegen den Rākṣasa zur Wehr setzen. Erst als er von einem Brahmanen ein zweites Mal im Sinne von Śaktis Fluch verflucht wird, erfüllt sich der Fluch des Śakti wirklich: Kalmāṣapāda wird zum Menschenfresser. Er beginnt, indem er Śakti frißt und danach, vom Rākṣasa besessen (der wiederum unter Viśvāmitras Befehlsgewalt steht), alle anderen (99) Söhne des Vasiṣṭha. Später erlöst Vasiṣṭha den König vom Fluch, vgl. 1.168.3-9, man beachte bes.
1.168.4: mantrapūtena ca punaḥ sa taṃ abhyukṣya vāriṇā/
moksayām āsa vai ghorād rākṣasād rājasattamam//.
Im übrigen ist für Kalmāṣapāda noch eine andere Verfluchung bezeugt, die eine große Ähnlichkeit mit der Verfluchung des Pāṇḍu durch Kiṃdama

Fluch	Kontext	Sprecher(in) des Fluches	vom Fluch Betroffene(r)
1.208.21	1.208.14 - 1.209.19	ein tapodhana	fünf Apsaras
3.11.33-34	3.11.18-36 (bes. 3.11.36[72])	Maitreya	Duryodhana
3.63.5-6	3.63.3-6	ein brahmarṣi/ sumahātapas	Nāga Karkoṭaka
3.116.12	3.116.1-18	Jamadagni	seine vier älteren Söhne[73]
3.132.9	3.132.6-10	Kahoḍa	Aṣṭāvakra
3.136.9	3.136.4-13	Dhanuṣākṣa	Medhāvin[74]
3.205.29	3.205.21 - 3.206.8	ein muni	der (spätere) vyādha

Selten nur wird einmal ein Fluch erwähnt, der wirkungslos bleibt, so z.B. in 1.202.15-16[75] oder in 3.136.9[76]. Gerade diese Fälle aber sind aufschlußreich, weil sie zeigen, daß nicht zwangsläufig ein Fluch immer das adäquate Mittel zur Bestrafung ist.

In den beiden vorliegenden Fällen existierten varas, die der im Fluch geforderten physischen Vernichtung entgegenstanden: Nur gegenseitig konnten Sunda und Upasunda sich töten[77]; erst als Medhāvins Lebensmaß (ein Berg/die Berge?) zerstört war, starb auch Medhāvin[78].

(vgl. S. 145, bes. den Fluch in 1.109.25) aufweist, vgl. 1.173.17-19. Dieser Fluch dient im übrigen zur Erklärung (1.173.1-2), warum Vasiṣṭha später für den König einen Sohn im Levirat zeugt (1.168.11-12, 21-25).

72 Vgl. A. 58.

73 Vgl. 1.79.7 ff: Auch Yayāti verflucht seine vier älteren Söhne.

74 Vgl. A. 60 (129).

75 Sunda und Upasunda,
1.202.15: tapodhanaiś ca ye śāpāḥ kruddhair uktā mahātmabhiḥ/
nākrāmanti tayos te 'pi varadānena jṛmbhatoḥ//.
1.202.16ab: nākrāmanti yadā śāpā bāṇā muktāḥ śilāsv iva/.

76 Medhāvin,
3.136.9: tasyāpacakre medhāvī taṃ śaśāpa sa vīryavān/
bhava bhasmeti coktaḥ sa na bhasma samapadyata//.

77 1.201.23-24. Deswegen wurde Tilottamā erschaffen (1.203.10-19), wegen der - wie vorausgesehen - die Asura-Brüder in Streit gerieten und sich töteten (1.204.6-19).

78 3.136.10: dhanuṣākṣas tu taṃ dṛṣṭvā medhāvinam anāmayam/
nimittam asya mahiṣair bhedayām āsa vīryavān//.
3.136.11ab: sa nimitte vinaṣṭe tu mamāra sahasā śiśuḥ/.

Bereits in der Analyse der Yavakrī-Erzählung wurde darauf hingewiesen, daß vermutlich Raibhya gar nicht erst einen Fluch aussprach, der wohl wirkungslos hätte bleiben müssen, sondern sogleich Dämonen erschuf, die Yavakrī dann töteten.[79] Wer einen Fluch ausspricht, muß offensichtlich das Mögliche sehr wohl vom Un-Möglichen unterscheiden können. Denn die magisch-beherrschbare Welt ist nicht un-geordnet oder chaotisch, sie folgt vielmehr einer eigenen inneren Logik - ihre Ordnung wird bestimmt durch Gesetze, die genau erkannt und auf das strikteste eingehalten werden müssen, damit das, was wir aus unserer Sicht als "wunderbar" empfinden, in voraussehbarer/berechenbarer Weise zuverlässig eintreten kann.[80]

79 Vgl. S. 131, 133.

80 Vgl. auch Witzel zu "cause and effect" (bereits zitiert in A. 25 (192-193)).

3. Verführung

Von den verschiedenen Methoden, einen Asketen zur Beendigung oder zumindest zur Unterbrechung seiner tapas-Bemühungen zu bewegen, wird besonders die Verführung durch eine Apsaras von Indra gern angewendet.[81] Bereits auf den Seiten 140-142 wurde kurz auf die Frage eingegangen, warum von allen Göttern ausgerechnet Indra in so auffälliger Weise von der tapas-Akkumulation der Asketen betroffen, ja gefährdet[82] ist; es bleibt allerdings zu erwähnen, daß mit Hilfe des Mahābhārata-Materials diese Frage nicht zufriedenstellend zu beantworten ist, selbst wenn man davon wird ausgehen können, daß Indras Stellung als Götterkönig in einem kräftemäßig 'geschlossenen Universum'[83] stets labil (im Hinblick auf das Kräfte-Gleichgewicht) war,

81 Das am häufigsten angewendete Mittel ist sicherlich die Vergabe eines vara, vgl. hierzu auch Hara, (Buch) S. 193-230. Allerdings ist das vara-Vergeben kein gänzlich freiwilliger Akt des betreffenden Gottes, sondern wird durch akkumulierte tapas-Macht mehr oder weniger erzwungen (vgl. S. 211-212). Auch Indra wendet dieses Mittel gelegentlich an (vgl. z.B. 3.135.41-42, S. 126-127).
Neben den gewaltfreien Methoden (Verführung, vara-Vergabe, auch schmeichelnde Überredung /vgl. z.B. 1.57.3 ff./) ist jedoch für Indra auch Gewaltanwendung bezeugt (vgl. z.B. 5.9.19-23). Vgl. hierzu auch Holtzmann, Indra, S. 290-340 (bes. S. 318-321).

82 Vgl. 1.65.20-26 (zu 1.65.20 vgl. A. 93, zu 1.65.25 vgl. A. 94 und zu 1.65.26 vgl. A. 95); man beachte bes.

1.65.21: tapasā dīptavīryo 'yaṃ sthānān māṃ cyāvayed iti/
bhītaḥ puraṃdaras tasmān menakām idam abravīt//.

1.65.23: asāv ādityasaṃkāśo viśvāmitro mahātapāḥ/
tapyamānas tapo ghoraṃ mama kampayate manaḥ//.

Vgl. auch 5.9.4-14 (zu 5.9.8ab, 9-12 vgl. A. 96); man beachte bes.

5.9.4ab: aindraṃ sa prārthayat sthānaṃ viśvarūpo mahādyutiḥ/.

5.9.6: sa tapasvī mṛdur dānto dharme tapasi codyataḥ/
tapo 'tapyan mahat tīvraṃ suduścaram ...//.

5.9.7: tasya dṛṣṭvā tapovīryaṃ sattvaṃ cāmitatejasaḥ/
viṣādam agamac chakra indro 'yaṃ mā bhaved iti//.

5.9.8cd: vivardhamānas triśirāḥ sarvaṃ tribhuvanaṃ graset//.

Von Interesse ist im Zusammenhang mit Indra auch ein Hinweis von O'Flaherty (Śiva, S. 87) auf Śiva-Purāṇa, Dharma-Saṃhitā 44.21-22: "'If a Brahmin on earth be not afraid of me from birth, by his chastity and tapas he will cause me to fall from heaven. By this truth I swear.'"

83 Vgl. O'Flaherty, Śiva, S. 286: "... for the finite amount of tejas in the closed universe cannot be increased." Oder o.c., S. 87: "... Indra

das heißt, immer wieder bedroht war und also der Absicherung bedurfte.[84]

Indras Beziehungen zu Apsaras sind hinlänglich bekannt;[85] HOLTZMANN charakterisiert sie als "weibliche göttliche Wesen von ewiger Jugend und unvergänglicher Schönheit"[86], die berühmt sind für ihre Kunstfertigkeit in Gesang und Tanz sowie für ihr heiteres Lachen[87]. O'FLAHERTY nennt sie "(celestial) prostitutes"[88] und von daher "... the traditional partner of those ascetics who for any reason break their vow of chastity ..."[89] Zur Erklärung, warum eine 'Prostituierte'[90] die passendste Partnerin für einen Asketen ist, führt sie u.a. aus: "After his experiences with the woman, the ascetic must be free to return to his yoga in order to avoid the problems attendant upon the combination of asceticism and marriage. The one woman who can allow him to do this is the prostitute who is sexually free just as he is ..."[91] Ungebundenheit in jeder Hinsicht ist zweifellos zwischen Asketen und Apsaras gewährleistet; partnerschaftlich-emotionale Beziehungen entwickeln sich nicht.[92]

opposes various ascetics in order both to maintain the balance of power in the universe and to maintain his own supremacy in heaven." - Zum Universum als Weltei vgl. z.B. 1.1.27 ff., vgl. auch O'Flaherty, Śiva, S. 107. - Aus magischer Sicht gibt es die Vorstellung eines "Kontinuum/s/ von geistigen Kräften" (vgl. Petzoldt, S. 25).

84 Thieme (KS (Weg), S. 82-97) erwähnt jüngere indische Vorstellungen (in der "mittelalterlichen Erzählungsliteratur"), wonach "... der Thron des Götterkönigs Indra die Eigenschaft besitzt, diesen durch Erglühen /saṃtāpa ?/ auf irgendwelche Geschehnisse in der Welt aufmerksam zu machen ..." (o.c., S. 94-95).

85 Vgl. Holtzmann, Apsaras, S. 631-644, sowie Holtzmann, Indra, S. 290-340.

86 Holtzmann, Apsaras, S. 631.

87 Holtzmann, Apsaras, S. 632, 634: Sie umgeben auch Kubera, Varuṇa, Brahmā und sogar Yama; ihre Begleiter und Gespielen sind die Gandharvas (l.c., S. 635); aber sie schließen auch "Liebesbündnisse ... mit den Königen und Helden der Erde" (S. 635), allerdings nur vorübergehend (S. 636); "es gibt für sie weder Gatten- noch Mutterpflichten" (S. 636): Sie sind ungebunden in bezug auf Ehe und Liebe (S. 640).

88 O'Flaherty, Śiva, S. 25, 42 ff.

89 O'Flaherty, Śiva, S. 69.

90 Entsprechungen für Apsaras im menschlichen Bereich zu finden, ist - wie am Begriff "Prostituierte" besonders gut zu sehen - durchaus problematisch; das gilt auch für den von Holtzmann gebrauchten Vergleich von Apsaras mit Hetären (Holtzmann, Apsaras, S. 644).

91 O'Flaherty, Śiva, S. 52 (auch o.c., S. 70).

92 Dies geschieht ja z.B. in der Ehe von Agastya und Lopāmudrā (vgl. S. 84); vgl. dazu Jaratkāru, der jede Bindung meidet (vgl. S. 53-56).

Nach welchem Schema Verführungen im allgemeinen ablaufen, soll anhand des folgenden Beispiels aufgezeigt werden:

Indra, dem Viśvāmitra durch sein mahat tapas "sehr heftig 'zusetzte'"[93], drängt Menakā: "Damit er mich nicht von meinem Platz vertreiben/stürzen kann: Geh hin und verführe ihn! Schaff ihm ein Hindernis für /seine/ Askese ..."[94] Und im unmittelbar darauf folgenden Vers fordert er sie auf: "Bringe/lenke ihn von /seiner/ Askese ab, indem du ihn ... verführst."[95] Ähnlich verhält sich Indra auch, als Viśvarūpa (Triśiras) tapas begeht; von Interesse ist in diesem Zusammenhang vielleicht noch, daß Indra ausdrücklich davon spricht, daß der Asket zu 'Sinnesgenüssen' (bhogeṣu bzw. kāmabhogeṣu) verleitet werden soll.[96]

Eine 'Verführung' ist also dem Wortsinne nach ein "Lüstern-Machen" (pralobhana)[97], ein Erwecken triebhafter sexueller Begierde. Dadurch soll der Asket von seiner Konzentration auf tapas völlig abgebracht (saṃ-ni-vṛt) und gleichzeitig veranlaßt werden, seinen Willen ausschließlich auf die Befriedigung des geweckten Bedürfnisses zu richten. Insofern ist ein pralobhana ein tapovighna, ein "Hindernis für die Askese".

93 1.65.20: tapyamānaḥ kila purā viśvāmitro mahat tapaḥ/
subhṛśaṃ tāpayām āsa śakraṃ suragaṇeśvaram//.

In Anlehnung an A. 84 wäre auch zu überlegen, ob man in diesem Falle tāpayām āsa nicht konkret als ein Erhitzen/Heiß-Machen auffassen sollte.

94 1.65.25: sa māṃ na cyāvayet sthānāt taṃ vai gatvā pralobhaya/
cara tasya tapovighnaṃ kuru me priyam uttamam//.

Man beachte bes. cara...tapovighnaṃ: "verhalte dich /so, daß/ ein Askesehindernis /entsteht/".

95 1.65.26: rūpayauvanamādhuryaceṣṭitasmitabhāṣitaiḥ/
lobhayitvā varārohe tapasaḥ saṃnivartaya//.

96 5.9.8ab: kathaṃ sajjeta bhogeṣu na ca tapyen mahat tapaḥ/.

5.9.9cd: ājñāpayat so 'psarasas tvaṣṭṛputrapralobhane//.

5.9.10: yathā sa sajjet triśirāḥ kāmabhogeṣu vai bhṛśam/
kṣipraṃ kuruta gacchadhvaṃ pralobhayata māciram//.

5.9.11: śṛṅgāraveṣāḥ suśroṇyo bhāvair yuktā manoharaiḥ/
pralobhayata bhadraṃ vaḥ śamayadhvaṃ bhayaṃ mama//.

5.9.12: asvasthaṃ hy ātmanātmānaṃ lakṣayāmi varāṅganāḥ/
bhayam etan mahāghoraṃ kṣipraṃ nāśayatābalāḥ//.

97 Vgl. PW zu lubh (caus.): jemandes Verlangen erregen, locken, anlocken, an sich ziehen; pra-°: anlocken, an sich ziehen, verführen.

Die Verführung verläuft im Falle von Viśvāmitra in der von Indra erwünschten Weise: Nachdem Menakā ("die die /anderen/ Apsaras an himmlischen Vorzügen übertrifft"[98]) sich zu ihrem "Schutz" (rakṣā[99]) Māruta/Vāyu[100] und Manmatha (= Kāma)[101] als Verbündete ausbedungen hat, geht sie zu Viśvāmitras āśrama:[102]

1.66.2: athāpaśyad varārohā tapasā dagdhakilbiṣam/
viśvāmitraṃ tapasyantaṃ menakā bhīrur āśrame//.

1.66.3: abhivādya tataḥ sā taṃ prākrīḍad ṛṣisaṃnidhau/
apovāha ca vāso 'syā mārutaḥ śaśisaṃnibham//.

1.66.4: sāgacchat tvaritā bhūmiṃ vāsas tad abhiliṅgatī/
utsmayantīva savrīḍaṃ mārutaṃ varavarṇinī//.

1.66.5: gṛddhāṃ vāsasi saṃbhrāntāṃ menakāṃ munisattamaḥ/
anirdeśyavayorūpām apaśyad vivṛtāṃ tadā//.

1.66.6: tasyā rūpaguṇaṃ dṛṣṭvā sa tu viprarṣabhas tadā/
cakāra bhāvaṃ saṃsarge tayā kāmavaśaṃ gataḥ//.

1.66.7: nyamantrayata cāpy enāṃ sā cāpy aicchad aninditā/
tau tatra suciraṃ kālaṃ vane vyaharatām ubhau/
ramamāṇau tathākāmaṃ yathaikadivasaṃ tathā//.

1.66.8: janayām āsa sa munir menakāyāṃ śakuntalām/
prasthe himavato ramye mālinīm abhito nadīm//.

1.66.9: jātam utsṛjya taṃ garbhaṃ menakā mālinīm anu/
kṛtakāryā tatas tūrṇam agacchac chakrasaṃsadam//[103]

Einige Charakteristika, die in allen Verführungsgeschichten wiederkehren, verdienen, hervorgehoben zu werden:

Der Sieg des Asketen über seine Sinne (1.65.37: jitendriyam) ist kein einmaliger Vorgang, durch den die Sinne dauerhaft und endgültig unter Kon-

98 1.65.22.

99 1.65.40.

100 1.65.41; 1.66.1; 1.66.3; 1.66.4.

101 1.65.41; vgl. dazu z.B. 1.209.2 (kandarpa = kāma): Kāma bzw. Māruta werden von den Apsaras verantwortlich gemacht für die sinnenbetörende Situation.

102 1.66.1.

103 Vgl. zu 1.66.8-9 auch 1.68.68-69 bzw. 1.68.72-79; man beachte bes.: Duḥṣanta bezweifelt, daß Menakā sich als Mutter wie eine "mitleidslose Schlampe" (niranukrośā bandhakī, 1.68.73) verhalten hat, so daß Śakuntalā "aus purer Lust geboren" wurde (kāmarāgāj jātā, 1.68.79). Desgleichen bezweifelt Duḥṣanta, daß Viśvāmitra als Vater sich "mitleidslos" (niranukrośaḥ) bzw. "wie ein 'Wüstling'" (lubdhaḥ kāmaparāyaṇaḥ) verhalten hat (vgl. 1.68.74). Duḥṣantas Haltung ist auch deshalb aufschlußreich, weil sie zeigt, wie das Verhalten normalerweise bewertet worden wäre.

trolle gebracht werden, sondern er muß stets auf neue durch Anstrengungen errungen werden, die unablässige Wachsamkeit und Willensstärke erfordern: Eben noch völlig von seiner Askese in Anspruch genommen, blickt Viśvāmitra auf, und in diesem einen wirklichen Augen-Blick sieht er Menakā, jung, schön und nackt (1.66.5), und wird sofort von Begierde überwältigt (1.66.6: kāmavaśam gataḥ).

Die Beziehungen zwischen Asket und Apsaras sind keineswegs romantisch verklärt: Beide zeigen keine Prüderie und scheuen sich nicht, die Dinge beim Namen zu nennen: Den Geschlechtsakt zu vollziehen, ist nicht nur Viśvāmitras sofortiger Wunsch, als er Menakā sieht (1.66.6); ohne Umstände schlägt er ihr genau das auch vor, und genau so unbefangen stimmt sie zu (1.66.7ab).

Die gleiche Unbefangenheit zeigt sich auch in den pādas 1.66.7c-f: Asket und Apsaras genießen ihr Zusammensein "lange Zeit ..., die /ihnen/ wie ein Tag war (vorkam)"[104]; dabei wird (schließlich) Śakuntalā gezeugt. Damit ist die Begegnung für beide zu Ende: Menakā bringt das Kind zur Welt[105] und geht "nach getaner Pflicht" eilig zu Indra zurück[106]; allem Anschein nach hat Viśvāmitra sie bereits vorher verlassen (1.66.8-9).

Der Beachtung wert ist insbesondere, daß keine Verführungsgeschichte eine feindliche Einstellung des Asketen zu seiner eigenen Leiblichkeit verrät. Am Beispiel Viśvāmitras wird klar, daß er die 'Freuden der Sinne' sehr wohl zu schätzen und vorbehaltslos zu genießen weiß; auch im nachhinein ist nicht etwa von Selbstvorwürfen, Schuldgefühlen oder Reue die Rede. Viśvāmitra ist kein Einzelfall; in allen Erzählungen, in denen ein Asket verführt wird, kommt zum Ausdruck, daß er im Grunde ein sinnenfroher Mensch ist. Leibfeindlichkeit stellt im primär magisch geprägten tapas kein zentrales Element und kein Ziel um seiner selbst willen dar. Der selbstquälerische Aspekt des tapas resultiert nicht aus einer religiös (oder sonstwie) motivierten Leibfeindlichkeit, sondern daraus, daß eine strenge 'Disziplinierung' des Körpers der notwendige Weg ist, auf dem allein die magische Kraft akkumuliert werden kann.[107]

104 1.66.7: yathaikadivasam; jedes reale Zeitempfinden ist in der Zeit der höchsten Leidenschaft ausgelöscht; vgl. z.B. auch 1.92.42.

105 Auch hier dürfte die Vorstellung zugrunde liegen, daß Zeugung und Geburt auf wunderbare Weise am selben Tag stattfinden (vgl. z.B. 1.57.69; 1.143.32).

106 Ist hier nicht so etwas wie Erleichterung zu spüren, daß die Aufgabe glücklich erledigt ist?

107 Vgl. S. 201.

Es ist offensichtlich eine Herausforderung für Apsaras[108], einen Asketen - eine Person also, die anscheinend gegen die Verlockungen der Sinne gefeit ist - zu verführen. Die Apsaras führen Indras diesbezüglichen Auftrag stets bereitwillig aus, sobald er einmal ihre anfängliche Furcht vor einem Fluch des zornigen Asketen zerstreut hat. Manchmal auch verführen Apsaras einen Asketen aus freien Stücken ohne besonderen Anlaß.[109]

Eine auffällige Besonderheit sollte nicht unerwähnt bleiben: Wenn ein Asket sich verführen läßt, dann ist die Zeugung von Nachkommen zwar nicht beabsichtigt, aber trotzdem gehen aus derartigen Verbindungen stets Kinder hervor.[110] Wenn allerdings ein Asket den Geschlechtsakt vollzieht in der Absicht, einen Sohn zu zeugen, entsteht offenbar wirklich immer der erwünschte Sohn. Bei der Verführung nun, beim lustbetonten Geschlechtsverkehr also, kann - gewissermaßen passend zur dabei vorherrschenden Gleichgültigkeit gegen das lebenserschaffende Element des Aktes, nämlich die Zeugung - wie im vorliegenden Falle ein weiblicher Nachkomme (in anderen Fällen sogar ein [zweieiiges] Zwillingspaar) entstehen:[111] Leben entsteht in jedem Fall.

Es bleibt nachzutragen, daß - wie am Beispiel von Viśvāmitra - auch sonst an keiner Stelle im epischen Material erklärt wird, wie sich eine Verführung konkret auf die <u>tapas</u>-Macht auswirkt; dies kann nur erschlossen werden. Fest steht jedenfalls soviel, daß Vorstellungen vom V e r l u s t des <u>tapas</u> bei einer Verführung nicht so sehr im Vordergrund zu stehen scheinen wie der A b b r u c h der Übung als solcher.[112] Ist Indras

108 Sind aber Asketen wirklich grundsätzlich 'sexuell attraktiv' für Apsaras, wie z.B. O'Flaherty (Śiva, S. 60-61) annimmt? Vgl. dazu A. 106.

109 Vgl. 1.208.14-19.

110 Man beachte 9.50.14 (vgl. A. 115).

111 Dies gilt auch im Falle einer unfreiwilligen Ejakulation des Asketen beim Anblick einer zufällig anwesenden Apsaras; vgl. dazu auch A. 530 (328). Eine interessante andere Auffassung scheint allerdings in 9.51.5-19 vorzuliegen (vgl. A. 306 (291) und S. 329).

112 Hara vertritt die Auffassung, durch die gelungene Verführung des Asketen werde dieser seines <u>tapas</u> 'beraubt' ("... <u>tapas</u> is often stolen by the gods, who send a beautiful nymph to the ascetic ..."); insbesondere Indra nehme dem Asketen das <u>tapas</u> weg ("... the <u>tapas</u> ... is apt to be taken away by Indra ..."); vgl. Hara, Tapo-Dhana, S. 68-69. Ob die Verführung einen Akt der <u>tapas</u>-Aneignung durch Indra (oder einen anderen Gott) zur Folge hat, scheint mir fraglich. Vielmehr handelt es sich um einen Abbruch der <u>tapas</u>-Übung, der wegen des ihm inhärenten Lustfaktors (vgl. auch S. 66) mit einem (graduell nicht geklärten) Verlust von <u>tapas</u>-Macht einhergeht, so daß Indra nicht (mehr) bedroht ist. - Zu erwähnen bleibt, daß es in den erzählenden Partien des MBh

Ziel, dem Asketen ein tapovighna zu schaffen, einmal erreicht, so ist der für ihn kritische Punkt im Prozeß der Machtakkumulation seitens des Asketen überwunden. Es gibt aber keine Indizien dafür, daß dadurch ein Totalverlust des tapas bewirkt wird; man muß andererseits jedoch annehmen, daß ein - nicht unerhebliches - 'Abfließen' von Askesemacht stattfindet, so daß die Bedrohung für Indra (zumindest für den Augenblick, darüber hinaus aber wohl auch noch für einen längeren Zeitraum) beseitigt ist. Außerdem kommt bei einer eventuellen Wiederaufnahme asketischer Übungen zum Zwecke der Machtakkumulation erschwerend hinzu, daß der Asket in jedem Falle durch den Verführungsakt in seinen Bemühungen auf einen früheren Stand asketischer Vervollkommnung 'zurückgeworfen' ist, denn indem er im Kampf gegen seine Sinne/Triebe für eine bestimmte Zeit nachgelassen hat[113], dürfte ihm nun schon das Wiederaufnehmen eben dieses Kampfes um so schwerer werden; die Gewohnheit einer ständigen asketischen Lebensführung ist sicherlich beim Durchhalten von tapas-Bemühungen ein nicht zu unterschätzender Faktor.

Neben erfolgreichen Verführungen gibt es auch erfolglose sowie solche, die sich zufällig ergeben; Beispiele:

1.120.2-13: Indra schickt Jālapadī zu Śaradvat (Gautama); obwohl der Asket der Apsaras widersteht, fällt (von ihm unbemerkt) sein Sperma zu Boden; daraus entsteht das Zwillingspaar Kṛpa und Kṛpī.

1.121.3-5: Bharadvāja sieht die badende Ghṛtācī und verliert unkontrolliert sein Sperma, das er in einen Topf legt; Droṇa entsteht. Vgl. dazu 1.154.1-5.

1.201.10-11: Die Götter versuchen Sunda und Upasunda mit Juwelen und Frauen; ohne Erfolg.

1.208.14 - 1.209.3: Fünf Apsaras wollen einen Asketen verführen, als sie ihn zufällig im Walde sehen; ihre Bemühungen sind völlig wirkungslos; der ärgerliche Asket verflucht sie, weil sie ihn bei seiner tapas-Übung gestört haben (Verwandlung der Apsaras in Krokodile).

Indra ist, der die Apsaras zur Verführung schickt; zu berücksichtigen wäre aber 1.201.10-11, obwohl dort nicht ausdrücklich von Apsaras die Rede ist; eventuell könnte man auch Tilottamā als eine Art von Apsaras ansehen (vgl. A. 77 bzw. A. 39 (79)).

113 Vgl. S. 391-392.

3.110.11-17: Vibhāṇḍaka (Kāśyapa) sieht Urvaśī und verliert unkontrolliert sein Sperma, das in einen Fluß fällt; eine Gazelle trinkt von dem Wasser und bringt Ṛśyaśṛṅga zur Welt.[114]

5.9.3-23: Indra schickt (verschiedene) Apsaras zu Viśvarūpa (Triśiras); als die Verführungsbemühungen der Apsaras erfolglos bleiben, beschließt Indra, den Asketen zu töten. (Anders in 12.329.21-22, Prosa.)

9.47.57-60: Bharadvāja sieht Ghṛtācī; er hat einen unfreiwilligen Samenerguß, fängt aber das Sperma mit der Hand auf und legt es in einen Blattbehälter; Srucāvatī entsteht.

9.50.5-16: Indra schickt (nach erfolglosen 'Bestechungsversuchen') Alambusā zu Dadhīca; der Asket verliert unkontrolliert sein Sperma, das in den Fluß Sarasvatī fällt; die Flußgöttin gibt Sārasvata das Leben und bringt dann den Sohn zu (dem erfreuten) Dadhīca.[115]

12.311.1-8: Vyāsa hat einen unfreiwilligen Samenerguß beim Anblick von Ghṛtācī (die sich dann in ein Papageienweibchen verwandelt); das Sperma fällt auf Vyāsas Reibhölzer, da er gerade Feuer machen will; Śuka entsteht.

13.3.11: Viśvāmitra verflucht Rambhā, die ihn bei der Askese stört; sie verwandelt sich in einen Stein.

114 Vielleicht ließe sich auch Śṛṅgins Herkunft (vgl. 1.46.2, S. 17) in ähnlicher Weise erklären? Man beachte aber bes. 3.110.6: <u>viruddhe yonisaṃsarge</u>.

115 Man beachte bes.
9.50.13cd: tatkukṣiṇā vai brahmarṣe tvadbhaktyā dhṛtavaty aham//.
9.50.14ab: na vināśam idaṃ gacchet tvatteja iti niścayāt/.

IX. (A) Zusammenfassung und Ausblick

Das Material der erzählenden Partien des Mahābhārata gibt einige wichtige Aufschlüsse und wirft gleichzeitig neue Fragen auf:

tapas ist ein Komplex von Methoden zur 'inneren Erhitzung', basierend auf Schmerzen/Qualen, Anstrengungen und Entbehrungen[1], mit dem Ziel des Machtgewinns[2]. Der selbstquälerische Aspekt des tapas ist kein Wert um seiner selbst willen; er resultiert vielmehr daraus, daß die strenge 'Disziplinierung' des Körpers der notwendige Weg ist, auf dem allein die magische Kraft erworben und akkumuliert werden kann.[3]

Die konkrete Erhitzung durch Feuer oder Sonne ist nur e i n e asketische Methode n e b e n anderen;[4] das Textmaterial bewertet keine bestimmte Technik als 'besser' oder erfolgreicher als eine andere.

Die übrigen Methoden betreffen vor allem

- physische Qualen und Anstrengungen[5]
- Nahrungseinschränkung bzw. Nicht-Essen[6].

Es gibt kein einheitliches Schema, nach welchem eine tapas-Übung durchgeführt werden müßte. Die Techniken und auch die Reihenfolge, in welcher sie angewendet werden, könnten z.B. von individuellen Neigungen und Fähigkeiten des Asketen abhängen, könnten aber auch auf bestimmte Traditionen einzelner sich ausbildender Asketengruppen zurückzuführen sein. Bei der Nahrungsbeschränkung läßt sich eine stufenweise Verschärfung in Form von Nahrungsverminderung bis hin zum totalen Verzicht auf Nahrung (nirahāra, vāyubhakṣa etc.) feststellen.[7]

Die auf tapas bezogenen Adjektive (ghora, tīvra, ugra u.a.) bezeichnen keine bestimmten Askeseformen, sondern zeigen die quantitativ gesteigerte Ausführung einer Übung an.[8]

1 Entbehrungen ergeben sich generell, weil auf die Befriedigung kreatürlicher Grundbedürfnisse verzichtet wird (vgl. S. 201, 243). Zum Punkt sexuelle Enthaltsamkeit vgl. S. 327-330.

2 Vgl. S. 197-198, 202-203.

3 Vgl. S. 201, 392.

4 Vgl. S. 194-195, 246-249.

5 Vgl. S. 249-266.

6 Vgl. S. 267-292.

7 Vgl. S. 284-289.

8 Vgl. S. 344.

Der magische Charakter des tapas ist unverkennbar[9], jedoch in den einzelnen Erzählungen unterschiedlich stark ausgeprägt.[10]

Zum Erwerb von tapas-Macht sind nur Personen fähig, die erbmäßig dafür entsprechend ausgestattet sind, also z.B. Nachkommen von Asketen und (allgemeiner) Brahmanen, Könige bzw. Angehörige des Adels; in der nicht-menschlichen Sphäre sind das göttliche und dämonische Wesen.[11]

Im Rahmen dieser Voraussetzung scheint es keine prinzipiellen Einwände gegen das Begehen von tapas durch Frauen zu geben.[12]

Bezeichnungen für Asketen:

Die Wörter tapasvin (tejasvin), mahātapas (mahātejas), tāpasa, tapodhana, muni (mahāmuni) und insbesondere auch das im ganzen unspezifische Wort ṛṣi (brahmarṣi, viprarṣi, rājarṣi, maharṣi, paramarṣi, devarṣi) werden in gleicher Weise, ohne daß sich Bedeutungsnuancen fassen ließen, zur Bezeichnung von Asketen verwendet.[13]

Die Bezeichnungen yati und śramaṇa kommen selten vor, und dann meistens noch in verallgemeinernden Feststellungen.[14] Dieses spärliche Material läßt keine Entscheidung zu, ob yatis und śramaṇas aus anderen Kreisen als die tāpasas, ṛṣis, munis etc. stammen und/oder ob sie etwa gar neue Anschauungen vertreten, die im Gegensatz zum 'alten' tapas stehen.[15]

Noch unergiebiger ist das erzählende Material für die Termini pravrajita/pravrājin/parivrāj/parivrājaka, bhikṣu und saṃnyāsin; meines Wissens wird kein Asket in einer erzählenden Partie als saṃnyāsin bezeichnet, wenn auch

9 Vgl. S. 207-214.

10 Vgl. S. 315-319.

11 Vgl. S. 224-230.

12 Vgl. die Auflistung S. 348-370.

13 Vgl. S. 156, 175, 224-226, 319-320, 332. Man beachte auch
a) pratāpavant (z.B. in 1.121.6; 1.122.1, 10; 1.154.14; 1.166.12; 3.110.12; 3.117.11; 3.135.10; 3.185.2)
b) sādhu (z.B. in 1.41.21)
c) kavi (z.B. in 1.54.5; 1.60.40; 1.99.28; 3.97.23; vgl. auch A. 125 (216))
d) brahmacārin und e) ūrdhvaretas: vgl. S. 328-330.

14 Zu yati vgl. z.B. 1.38.8; 1.64.16; 2.48.40; 3.26.2; 3.28.16; 3.90.19; 3.160.21; 3.262.16, 30 (Rāvaṇa); 3.299.26. Zu śramaṇa vgl. z.B. 1.3.136 (Takṣaka); 1.206.3; 3.113.6.

15 Diese Thesen werden z.B. von Chakraborti (S. 6-12) oder von R. Mehta (S. 572) erörtert.

der Begriff saṃnyāsa beispielsweise in didaktischen Partien durchaus vorkommt.[16]

Der Ausdruck yogin (mahāyogin) dagegen wird häufig zur Bezeichnung von Asketen verwendet,[17] weist aber meistens nicht auf yoga-, sondern auf tapas-Praktiken hin.[18]

Wenn vom vānaprastha/vanavāsin/vanaukas und überhaupt vom In-den-Wald-Gehen die Rede ist, scheint es sich in den wenigsten Fällen um Personen zu handeln, die tapas im 'alten' Sinne praktizieren.[19]

In den erzählenden Partien des Epos finden sich keine Indizien dafür, daß die āśrama-Lehre im Sinne von sukzessiv zu durchlaufenden Lebensstufen bei Asketen vom 'alten' ṛṣi- oder muni-Typus[20] eine Rolle spielt oder gar vorausgesetzt wird. Vielmehr scheinen diese Asketen de facto schon von Anbeginn an (manchmal sogar ab dem Embryonalstadium[21]) tapas betrieben zu haben.

Die Jaratkāru-Erzählung bietet ein anschauliches Beispiel dafür, daß es dabei zum Konflikt zwischen dem religiösen Gebot der Sohneszeugung und der asketischen Verpflichtung zur Keuschheit kommen konnte, und bietet gleichzeitig eine praktikable Lösung für den Konflikt an;[22] von solchen oder ähnlichen Berichten mögen auch Impulse für eine sukzessiv zu durchlaufende Lebensstufenordnung ausgegangen sein. Im allgemeinen jedoch scheint es für Asketen keinen Konflikt zwischen der Askese und der Verpflichtung zu Nachkommenschaft gegeben zu haben. Es muß allerdings betont werden, daß das Textmaterial es nicht gestattet, sich ein klares Bild von den religiösen Vorstellungen der Asketen zu machen, was ja eine Voraussetzung wäre, um z.B. Jenseitsvorstellungen oder Manenverehrung in asketischen Kreisen zu untersuchen.[23]

16 Vgl. z.B. 14.47.5 (A. 219 (239)).

17 Vgl. z.B. 1.99.13; 1.101.3; 3.37.20; 3.86.5; 3.245.8.

18 Vgl. S. 204, 206-207.

19 Vgl. S. 315-319.

20 Man denke z.B. an Asketen wie Śṛṅgin, Jaratkāru, Āstīka oder Agastya; vgl. auch A. 458-459 (319-320).

21 Vgl. A. 161 (226).

22 Vgl. S. 63-66, 70-73. Eine andere Lösung wird z.B. in der Erzählung von Mandapāla (1.220) nahegelegt.

23 Von besonderem Interesse wären hierbei die Termini pitṛyāna/devayāna.

Die 'Asketensiedlung' (āśrama) ist keine klösterliche Lebensgemeinschaft;[24] für alle Asketen verbindliche Regeln hinsichtlich der Lebensführung lassen sich genausowenig fassen wie für alle Asketen gültige religiöse Vorstellungen.

Asketen leben in loser Gemeinschaft abseits menschlicher Siedlungen in einem āśrama zusammen,[25] wenn sie es nicht vorziehen, die Welt allein zu durchwandern.[26] Die Wahl einer 'seßhaften' oder einer 'nomadisierenden' Lebensweise dürfte letztlich nicht von Geboten, sondern von praktischen Erfordernissen (resultierend z.B. aus dem körperlichen Kräftezustand, dem Alter und eventuell auch aus familiären Bindungen) bestimmt gewesen sein.[27]

Der asketischen Lebensführung inhärent ist aber in jedem Falle - und zwar ausgeprägter, als zu vermuten war - das Wandern zu heiligen Plätzen,[28] woraus sich auch für den relativ seßhaften Asketen ein gewisses Maß an 'Mobilität' ergibt.

Eine einheitliche Kleidung hat es offenbar für Asketen ebenfalls nicht gegeben; dennoch sind Asketen in der Regel zweifelsfrei als solche zu erkennen gewesen.[29] Der besonderen Beachtung wert ist, wie auffällig das Erscheinungsbild des Asketen mit dem des Brahmanen bzw. brahmacārin übereinstimmt.[30] Diese Übereinstimmung erstreckt sich, was noch wesentlicher ist, auch auf zentrale Ideale der Lebensführung (Mäßigung, Keuschheit, Lebensunterhalt durch Betteln).[31]

Das erzählende Material gibt keinen Aufschluß darüber, worauf diese Gemeinsamkeiten zurückzuführen sein könnten; es erschiene höchst unzureichend, als einzige Erklärung dafür die überwiegend brahmanische Herkunft der Asketen anzuführen. Dieser Frage müßte vielmehr in älterem Material, als es das Mahābhārata ist, nachgegangen werden.[32]

24 Vgl. S. 293.

25 Vgl. S. 302-315.

26 Vgl. S. 319-322.

27 Vgl. S. 303.

28 Vgl. S. 322-327.

29 Vgl. S. 292-294.

30 Vgl. S. 293, 297-298, 301.

31 Vgl. S. 327-328.

32 Hierfür wären vermutlich gedankliche Ansätze von Nutzen, wie sie z.B. Heesterman (bes. auf S. 24 ff.) äußert.

Orte für tapas-Übungen sind in den erzählenden Partien des Epos immer idyllisch;[33] Verbrennungsplätze als Orte der Askese werden nicht erwähnt.

tapas in den erzählenden Partien ist primär ohne Bezug zu Moral, Ethik oder religiös-spirituellen 'Heilsvorstellungen'[34]: Der Asket bemüht sich, ein m ä c h t i g e r e r - nicht ein besserer - Mensch zu werden.[35] Ethisierung/Spiritualisierung deutet daher darauf hin, daß diese ältere tapas-Vorstellung bereits in Frage gestellt ist.

Elemente der kritischen Auseinandersetzung mit tapas-Vorstellungen kommen durchaus auch in erzählenden Partien vor. Dabei wird jedoch nicht das tapas als solches in Frage gestellt, sondern der Versuch wird kritisiert, es für bestimmte Zwecke (wie z.B. zur Erlangung von Vedawissen oder als Alternative zur Sohneszeugung) einzusetzen.[36]

Aufschlußreich in diesem Zusammenhang sind insbesondere auch solche Vorstellungen, in denen anklingt, daß und wo dem tapas Grenzen gesetzt sind. So kann man den Aussagen des erzählenden Materials zufolge im allgemeinen durch tapas nicht Brahmane werden, nicht Unsterblichkeit erlangen und keine Nachkommen erschaffen. Aber Ausnahmen sind im Widerspruch hierzu bezeugt: Viśvāmitra beispielsweise wurde Brahmane[37] (und einige andere Könige im übrigen auch[38]), Rāvaṇas Bruder Vibhīṣaṇa erlangte Unsterblichkeit[39], und ṛṣi Kuṇi Gārgya erschuf eine mānasī sutā[40].

Damit zusammenhängend wäre eine detaillierte vergleichende Darstellung

33 Vgl. S. 306-314, 326-327.

34 Vgl. S. 206, 234-242, 315-319.

35 Vgl. S. 202-203.

36 Vgl. S. 239-240.

37 Die Aussagen sind jedoch insgesamt widersprüchlich: Nach 1.165.43-44 erlangte Viśvāmitra das Brahmanentum als Folge seiner tapas-Bemühungen; nach 5.104.8 ff. von Dharma aufgrund eines vara; nach 9.39.28 von Pitāmaha aufgrund eines vara; auch die Prophezeiung aus 3.115.25-27 sollte nicht unberücksichtigt bleiben.
Zu überprüfen wäre auch, ob vielleicht die Vorstellung überhaupt, daß jemand das Brahmanentum e r l a n g e n könnte, aus älteren ("preclassical") Opferritualvorstellungen in das tapas eingeflossen ist (vgl. hierzu Heesterman, S. 4, 7, 8).

38 Vgl. 9.38.31-33 bzw. 9.39.10-11: Ārṣṭiṣeṇa, Sindhudvīpa, Devāpi; 13.31.54, 63: Vitahavya.

39 3.258.31 (S. 274); desgleichen Surabhi in 13.82.34 (S. 257).

40 9.51.3 (S. 329).

hilfreich, die ausweist, was alles nach erzählenden u n d didaktischen Partien durch tapas erreicht werden kann. In einer solchen Untersuchung sollten auch die 'wunderbaren' Taten und Fähigkeiten der Asketen erfaßt werden.

Desgleichen wäre eine systematische Auswertung des erzählenden Materials dahingehend wünschenswert, daß untersucht wird, welche Götter bei welchen varas infolge von tapas-Übungen in Erscheinung treten. Es zeichnet sich beispielsweise ab, daß Brahmā für die asuras und andere nicht-menschliche Wesen 'zuständig' sein könnte. Ob sich eine 'Zuständigkeit' von Indra, Viṣṇu oder Śiva sicher eingrenzen ließe, ist eher fraglich - das eben müßte einmal zweifelsfrei abgeklärt werden.

Abgesehen davon wäre aber eine umfassende Übersicht über die erzählenden Partien (geordnet z.B. nach Göttern bzw. ṛṣis und den von ihnen gewährten varas) auch notwendig, damit präzisere Vergleiche innerhalb des epischen Materials (aber z.B. auch Vergleiche mit den Purāṇas[41]) vorgenommen werden könnten. Wichtig wäre bei einer solchen Untersuchung unter anderem auch, von vornherein die Dominanz eines Gottes über einen anderen (oder auch die Dominanz der ṛṣis über die Götter) und insbesondere noch, die verschiedenen Namen, die anscheinend ein und denselben Gott bezeichnen, klar zu unterscheiden. Brahmā z.B. wird häufig nur als Pitāmaha bezeichnet: Ob aber tatsächlich ideengeschichtlich gesehen Brahmā ein 'echtes Synonym' von Pitāmaha ist, bedürfte erst einmal der Klärung; Ähnliches gilt sicherlich auch für Śiva/Mahādeva, Viṣṇu/Nārāyaṇa[42] u.v.m. Auf diese Weise könnte eine entsprechend differenzierte Untersuchung auch Erkenntnisse hinsichtlich religionsgeschichtlicher Entwicklungen und relativer Chronologie des Materials erbringen.

Die Problematik von Vorstellungen, die mit dem Komplex Tod (insbesondere: Macht über den Tod), Freitod und Verbrennung/Bestattung von Asketen zusammenhängen, konnte in dieser Untersuchung nicht mehr thematisiert werden. Das erzählende Material bietet aber zumindest für die beiden erstgenannten Bereiche einige vielversprechende Ansatzpunkte.[43] Für eine Darstellung der

41 Zur gewandelten Stellung von Indra in den Purāṇas vgl. z.B. Bhargava (bes. S. 496-498).

42 Zur Bedeutung von Nārāyaṇa im Hinblick auf asketische Vorstellungen vgl. auch Krick (bes. S. 102-104, 118-126, 138-141).

43 Vgl. S. 123-124, 134-136, A. 49 (197), A. 32 (248).

Verbrennung/Bestattung bzw. des Totenrituals von Asketen dürfte das epische Material allein allerdings nicht ausreichen.[44]

Aufschlußreich könnte ferner die Auswertung von Asketen-Eigennamen in ihrer appellativen Bedeutung sein;[45] dies würde allerdings eine umfangreiche textkritische Analyse der einzelnen Erzählungen des epischen Materials voraussetzen.

Zur Klärung der folgenden Punkte war das Material unergiebig:

Führen Asketen das vedische Opferritual aus, und wenn ja, in welchem Rahmen und in welchem Umfang?

Die Frage nach der Motivation: Warum wird jemand überhaupt zum Asketen? Die Fälle, in denen tapas wegen eines bestimmten Zieles unternommen wird (z.B. wegen eines Sohnes, wegen Vedawissen, wegen guter Jenseits-Welten etc.), beantworten sich von selbst. Anders hingegen verhält es sich bei ṛṣis wie Agastya, Vyāsa, Vasiṣṭha und ähnlichen Personen, die offenbar von Anbeginn an[46] Asketen waren.

Das Erreichen von meditativen Versenkungszuständen ist in den erzählenden Partien des Epos nicht Gegenstand von tapas-Bemühungen. Findet aber ungeachtet dessen eine Steigerung des Wahrnehmungsvermögens und/oder eine Bewußtseinserweiterung als Folge erhöhter Sensibilisierung durch Enthaltungspraktiken statt? Gibt es ekstatische Elemente im tapas?

Viele Fragen sind also offengeblieben - oder richtiger: sie sind erst durch die systematische Erfassung und Auswertung des erzählenden Materials aufgeworfen worden. Angesichts der Fülle des Materials konnten sie nicht mehr thematisiert werden. Dennoch bleibt zu hoffen, daß einige der vorgelegten Ergebnisse auch für andere Untersuchungen von Nutzen sein werden.

44 Asketen scheinen in der Regel unter Beachtung der Totenriten verbrannt worden zu sein (vgl. z.B. 1.117.1/1.118.5; 3.117.5-6; 3.138.19). Einen Sonderfall im Material stellt der Bericht von Viduras 'Tod' dar (vgl. A. 71 (255)); die ausgeprägten yoga-Elemente, gepaart mit dem dort verwendeten Begriff yatidharma, erforderten allerdings eingehende Untersuchungen.

45 Dazu sollten die altindischen Personennamen herangezogen werden, die Hilka untersucht hat.

46 Vgl. S. 398.

IX. (B) Summary

tapas has been a fundamental aspect of the cultural and religious life of India, from Vedic times to this day. A comprehensive study of the history of this facet of asceticism in India is still a desideratum, but such a study can only be undertaken if the phenomenon has first been critically examined as found in important documents of Indian literature. The present study is intended as a contribution to this complex task.

My analysis of the phenomenon of *tapas* is based - nearly exclusively - on narrative parts of the Mahābhārata. Its didactic and philosophical portions have not been considered a promising starting point for analysis, because (1) they do not differ substantially from Dharmaśāstra views and (2) their ascetic values and conceptions are of a normative and not descriptive nature. As against this, the narrative portions are a sort of 'report' of events which happened (or were supposed to have happened) and are thus informative as regards how matters really were in the practice and theory of *tapas*. By mainly studying the narrative parts I hope to have gathered a comparatively clear picture not wholly influenced by normative bias.

In the first part of this study, in order to analyse *tapas* in its exact textual context, individual tales about ascetics have been chosen. Even though they too are not free from a didactic purpose (there is always a moral to the story), nevertheless they yield a considerable mass of information on *tapas*, however difficult the interpretation may often enough be.

The tales analysed may be summarized as follows:

Śamīka and Śṛṅgin. There is an interdependence between king and ascetic by which both sides profit; therefore an ascetic should not direct his anger against his sovereign by means of a curse, thus risking the loss of his merit and reward. Śamīka represents mighty but perfectly self-controlled asceticism (but this is not typical of the narrative material of the Epic) with body, speech, and emotions disciplined to the utmost. Śṛṅgin on the other hand is a no less mighty, but is a far less disciplined ascetic who gives way to his anger easily and therefore is the more dangerous.

Jaratkāru. The ideal of a strictly practised life-long celibacy is shown

to be an absurdity, with the fatal effect of destroying in the end both the ancestors and the ascetic himself. _tapas_ - and the power resulting from it - cannot 'replace' progeny. Jaratkāru is intended to demonstrate how a sensible ascetic can combine matrimony and asceticism without losing the reward of his (ascetic) endeavours.

Agastya. The complexity of Agastya's power is shown by drawing upon the different tales about him and references to him in the Epic. Though _tapas_ is not his only source of power, it is at least considered an important element in it.

Yavakrī. In this tale mere ascetic power (represented by Yavakrī) and true ascetic power combined with or based on Vedic knowledge (represented by Raibhya) are contrasted with each other, and it is shown that Raibhya is the superior of the two because he had gained Vedic knowledge in the traditional way, viz. by _brahmacarya_. The text states that _tapas_ is no means to gain full Vedic knowledge and the respect is due to those who have acquired it by learning it in the traditional manner.

Pāṇḍu. In contrast to the above mentioned stories Pāṇḍu is a king. Yet he wants to practise _tapas_ because he believes that _tapas_ may help him to subdue his senses and thus avoid the effect of a curse. (Though Pāṇḍu is referred to in the story as an ascetic, a thorough analysis reveales that only shorter phases of his life bear elements of asceticism.)

The second part of the study contains a systematical description of the more significant features of _tapas_ as found in narrative portions of the Epic.

The meaning nucleus of the word _tapas_ is "heat" and this it is which led to its use as a technical term for "asceticism". _tapas_ in both cases amounts to power and like all power it is equally ambivalent: negative/ destructive as well as positive/constructive/productive. These aspects are most clearly preserved in contexts where the connection with heat is emphasized. Ultimately the idea of gaining power through heat ought to have its origin in deeper levels of human experience and consciousness. Man must have experienced, for example, that an object can be heated up by sun or fire, that the process of heating-up can be regulated/controlled according to the result of heat desired, thereby deducing that heat can be accumulated and even transferred, also learning that pain and purity are 'by-products' of this process. From all these early experiences man may

have come to understand heat as filled with power.

In the narrative material of the Epic we see that asceticism is - in the majority of cases - no longer based on a literal process of heating-up, for mostly ascetic techniques are based on restriction, discipline, abstinence, pains, self-torturing etc., which are obviously considered a sort of internal heating-up, with results comparable to those of a literal heating-up by sun or fire.

The word tapas may refer (1) to the activity of doing ascetic exercises and (2) to the result of this activity which is conceived of as a substance; the various effects of tapas are expressed in words denoting power, might, strength, sharpness, blaze, light, radiance, authority (e.g. prabhāva, bala, vīrya, tejas, dyuti) etc.

Though the rendering of the word tapas as "asceticism" is not fully satisfactory, this is by far the nearest equivalent in our culture - provided we bear in mind not to identify this special Indian type of asceticism with our specific occidental conception which is rooted in a Hellenic and Christian cultural context. For tapas is in its logical conception free of ethical conditions (which we think the outstanding characteristic of occidental asceticism), and furthermore it is rooted in magic, not in religious or other spiritual conceptions (whereas we cannot separate occidental asceticism from its religio-spiritual background).

tapas is practised with the intention of gaining power - not with the intention of becoming a 'better' (human) being or of doing penance - , and therefore the techniques of tapas (the heating-up by fire/sun and/or restrictions, abstinences, physical hardships, pains etc.) have no value in themselves: They are merely parts of a method and are as such necessary, but they are ethicized only secondarily.

As tapas originally lacks any religious aim, it is not primarily connected with ideas of renunciation or salvation - ideas found e.g. in yoga or saṃnyāsa. Though tapas-practices may be called yoga in the Epic and a tapasvin is called a yogin sometimes, it is the magical, power-desiring concept of tapas which matters to the authors of these texts.

Though the word "magic" is often used in literature, a satisfactory definition of it has not yet been found. But it was necessary within the framework of the present study to clarify what I mean by it, which is gaining and using a supra-normal/supra-natural power which has at times even massively effective results. With the power of tapas an ascetic is

able even to force a god to fulfil his wishes; a pious, submissive attitude towards the gods is not necessary. In this respect tapas has effects like other powers primarily based on magic, like satya or brahman.

Gaining the power of tapas seems generally to be restricted to certain persons who already have a certain disposition for power, that is, who descend from powerful or mighty beings like ascetics, brahmins, kings (or other persons of royalty), and (in the non-human sphere) divine or demonic beings. Given this origin, there seem to be no restrictions in principal against tapas being practised by women also. However it is noteworthy that tapas by Śūdras is generally not accepted in the Epic.

A short comparison with didactic Epic material shows that the concept of tapas has been altered in these portions, often in a subtle way, so that it is to a certain degree spiritualized or ethicized, thereby losing much of its magical character.

In chapter VII the several methods or techniques, which are subsumed in the texts under "tapas", are systematically described according to the means used (fire, water, cold/heat, physical immobility, standing, lying, regulation of breathing, efforts in general, sleeping; restrictions regarding food/especially fasting and its ultimate effects on the body like dehydration and emaciation). The salient tapas-exercises of the narrative parts of the Epic are listed on pages 348 - 370.

In the same chapter various minor points of interest, belonging to the complex of tapas, have also been considered:

The various forms of clothing and the ascetics' external aspect are shortly discussed, revealing a striking resemblance (still not satisfactorily explained) between brahmins and brahmacārins on the one hand and ascetics on the other.

The places where ascetics live (always situated in idyllic surroundings) - āśramas - are described in some length, with special regard to the element of wandering from tīrtha to tīrtha which seems to be an important part of ascetic life.

The essential constituents of tapas (brahmacarya and bhaikṣa) and some other terms, connected with tapas (mauna, śauca, dīkṣā, vrata, niyama), are analysed.

The list of tapas-exercises, already mentioned, is preceded by introductory remarks about the word tapas as combined with verbs or adjectives;

and in the same connection the duration, localities, and aims of _tapas_-exercises are also described.

In chapter VIII the three most relevant aspects in connection with the dangerousness of ascetics are analysed: Their potential aggressiveness, which easily leads to outbreaks of wrath; their powerful curses, which nevertheless are dependant on the laws of cause and effect; and the seduction of ascetics by beautiful Apsaras as an - in most cases effective - means to prevent the ascetic from accumulating power still further.

X. Stellenindex (MBh)

Die unterstrichenen Seitenzahlen verweisen auf längere Zitate oder andere ausführliche Angaben. - Von den Auflistungen auf den Seiten 348-370 (tapas tap etc.), 379-382 (Zorn) und 384-386 (Fluch) sind nur die auf den vorgenannten Seiten enthaltenen Anmerkungen in den nachstehenden Stellenindex einbezogen worden, da die relevanten Stellenangaben in den Auflistungen bereits in numerischer Reihenfolge vorliegen.

Lebenslauf

Ich wurde am 23.11.1943 in Stettin/Pommern als Tochter von Sebastian Knoll und seiner Ehefrau Ingeborg geb. Vorpahl geboren; meine Mutter verstarb 1944. Nach Kriegsende wurde meine Familie nach Dannenberg in Niedersachsen verschlagen.

Von 1950 bis 1955 besuchte ich die Volksschule in Dannenberg, anschließend die dortige Mittelschule, die ich 1961 mit dem Zeugnis der Mittleren Reife verließ. Unmittelbar daran schloß sich ein Besuch der Städtischen Höheren Handelsschule in Lüneburg an, die ich 1962 mit dem ordnungsgemäßen Abschluß verließ. Ich nahm daraufhin bei der Firma Continental Gummi-Werke AG, Zweigwerk Dannenberg, eine Tätigkeit als Stenotypistin auf (von 3/62 bis 6/65), zog dann nach Hamburg und arbeitete als Sachbearbeiterin bei der Firma Gebr. Sedlmayr GmbH & Co (bis 6/68). Ab Sommersemester 1966 begann ich gleichzeitig mit dem Besuch des Staatlichen Abendgymnasiums vor dem Holstentor. In meinem dritten Schuljahr (1968) gab ich deswegen meine berufliche Tätigkeit auf und verließ 1969 das Abendgymnasium mit dem Zeugnis der Reife.

Im Wintersemester 1969 begann ich an der Universität Hamburg das Studium der englischen Philologie; Indologie war zunächst mein Nebenfach. Für das Wintersemester 1971 wurde mir wegen einer geplanten Indienreise ein Urlaubssemester genehmigt. Im Sommersemester 1973 entschloß ich mich, den Schwerpunkt meines Studium nunmehr auf die Indologie zu verlagern; Englisch verblieb als mein erstes Nebenfach, Phonetik kam als zweites Nebenfach neu hinzu.

Seit 1978 bin ich mit Bhabataran Shee aus Calcutta/West-Bengalen verheiratet.